CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

MADRID, 15 DE MAYO DE 1933

ESTA REVISTA SE PUBLICA TODOS LOS MESES

Director: JOSÉ BERGAMÍN
Secretario: EUGENIO IMAZ

Suscripción anual

España y países adheridos a la tarifa
reducida de Correos.. . . 30 pesetas.
Todos los demás países . 40 –
Extranjero, ejemplar. . . 4 –

MADRID
GENERAL MITRE, 5
TELÉFONO 17573

LA EDITAN

MIGUEL ARTIGAS
MANUEL ABRIL
JOSÉ BERGAMÍN
JOSÉ M.ª COSSÍO
MANUEL DE FALLA
ALFONSO G. VALDECASAS
EMILIO GARCÍA GÓMEZ
ANTONIO GARRIGUES
CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ
ANTONIO DE LUNA
JUAN LLADÓ
ALFREDO MENDIZABAL
EUSEBIO OLIVER
JOSÉ M.ª PARDO
JOSÉ R. MANENT
F. ROMERO OTAZO
EDUARDO RODRIGÁÑEZ
J. M.ª SEMPRÚN Y GURREA
MANUEL TORRES

SUMARIO

EL CONCEPTO DE NÚMERO DE DIMENSIONES DE UN ESPACIO, por T. R. Bachiller.

EL TRIBUNAL DE FE DE LOS OMEYAS CORDOBESES, por J. López Ortiz (O. S. A.)

LA IDEA DEL IMPERIO EN EL LIBRO DE LOS ESTADOS *DE DON JUAN MANUEL, por Manuel Torres.*

SAN BASILIO

(Versión de Severiano del Páramo, S. J.; notas de M. Z.)

CRISTAL DEL TIEMPO

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

OBRAS DE JOSE ORTEGA Y GASSET

El concepto de número de dimensiones de un espacio

Datos intuitivos para el planteamiento del problema dimensional.

Construcción abstracta del espacio. Métrica y Topología.

Origen local de la dimensionalidad. Definición recurrente del número de dimensiones.

Propiedades de estructura que se deducen.

Algunos problemas que surgen.

UNO de los problemas más fundamentales de la Matemática es el que plantea la distinción entre las figuras geométricas (o con mayor generalidad conjuntos *geométricos)* que llamamos líneas, superficies, cuerpos. Durante mucho tiempo la diferenciación que se establecía entre estas figuras al decir que son de una, dos o tres dimensiones, respectivamente, era puramente intuitiva, sugerida sin duda por la diferente estructura con que ante nuestros sentidos se presentan ciertos cuerpos, que llamamos hilos, hojas, cuerpos macizos, de los cuales aquellas figuras son representantes abstractos; esa diferente estructura a que aludimos se refiere al mayor o menor número de posibilidades métricas inherentes a dichos cuerpos; así, sobre un hilo, o, mejor, sobre un trozo de recta, sólo son posibles medidas de longitud; sobre una hoja, o, mejor, sobre un trozo de plano, ya son posibles medidas de longitud y anchura, y finalmente, en un cuerpo macizo son posibles medidas

de longitud, anchura y grueso. Sin embargo, esta grosera caracterización métrica no olvida otro aspecto intuitivo, quizá más fundamental, que sirve de base a la generación del concepto a que nos estamos refiriendo, aspecto que desde Euclides hasta nuestro tiempo ha servido de punto de arranque, impreciso desde luego, pero repleto de sugestiones, como ya veremos, para iniciarnos en los estudios geométricos. ¿Quién no recuerda aquellas primeras páginas del primer librito de Geometría que cayó en nuestras manos, en las que con sencillez encantadora se nos hacía saber que superficie es lo que limita un cuerpo macizo, línea lo que limita a un trozo de superficie y punto lo que limita a un trozo de línea? Esta recurrencia establecida con ayuda del concepto de *frontera* (lo que limita) es la base esencial del análisis moderno de la *dimensión*, y de puro sencilla no ha sido percibida hasta hace apenas dos décadas.

Al predominio de la caracterización métrica antes referida contribuyó no poco la construcción de la Geometría analítica por Descartes (primer intento de aritmetización de la Matemática), con su genial idea de representar los puntos (elementos) de las figuras mediante números (coordenadas) relacionados con aquéllos por medio de ciertas operaciones de medida. Así, sobre un recta, cada uno de sus puntos

puede definirse mediante un número, que puede representar la medida del segmento determinado por él y otro punto fijo de la recta; sobre un plano son necesarios dos números para determinar unívocamente uno de sus puntos, por ejemplo los números que miden las distancias a dos rectas fijas del plano (ejes de coordenadas, sistema de referencia); finalmente, en el espacio es preciso contar con un número más, el sistema de referencia se compone de tres planos fijos. Es patente en tal método la idea de correspondencia, que se establece entre cada punto (elemento), y uno, dos o tres números, según se considera la recta, el plano o el espacio, de tal modo que recíprocamente uno, dos o tres números determinan un único punto de la recta, plano o espacio; la correspondencia se dice que es *biunívoca.* Según esta representación, es claro que el número de dimensiones de una figura es el número mínimo de números (parámetros numéricos) que permiten determinar cada punto de dicha figura de modo *biunívoco;* esta representación crea frente al *espacio geométrico* (considerado como conjunto de sus puntos), el *espacio numérico* o *aritmético,* cada uno de cuyos elementos o puntos es el objeto definido por un grupo de números, y permite generalizar el espacio, introduciendo espacios *n*-dimensionales; un ele-

mento o punto de estos espacios será, pues, el objeto abstracto definido por n números reales en un cierto orden; es costumbre designar estos números por una misma letra con un subíndice; así, los n números quedarán designados por x_1, x_2, x_3, ... , x_n, y el punto definido por ellos se designa por el simbolismo $(x_1, x_2, \ldots, x_n)$. Este lenguaje se ha mostrado de gran utilidad no sólo en la Geometría, sino también en la Física; un fenómeno físico, o, mejor, el esquema que de un fenómeno construye el físico, puede en general ser definido mediante grupos de números, que representan *estados* de tal fenómeno; así, un *estado* de un gas queda definido suficientemente en general mediante el conocimiento de tres números, que representan las medidas de tres manifestaciones de ese gas en un cierto instante, la *presión* ejercida sobre las paredes del recinto en que está encerrado, el *volumen* que ocupa y la *temperatura;* los diversos estados de un gas en un cierto instante pueden, pues, ser representados por puntos de un espacio numérico de tres dimensiones; esta representación será útil si a regularidades o conexiones geométricas establecidas en el espacio representativo corresponden regularidades observables en el gas objeto de estudio. Naturalmente, el avance en el conocimiento del fenómeno físico no hace en gene-

ral otra cosa que complicar el espacio representativo del fenómeno, y en particular aumentar el número de parámetros numéricos que determinan cada estado, llegándose incluso a considerar una infinidad de números para determinar cada estado, como hace actualmente la Física cuantista, representando un fenómeno mediante espacios de un número infinito de dimensiones. No se pierda de vista el carácter simbólico de estas representaciones.

Este carácter simbólico de la aritmetización del concepto de número dimensiones, descaradamente utilizado en la Geometría analítica y gran parte de la Matemática, hace que tal manera de enfocar la cuestión no agote, ni mucho menos, el contenido matemático intuitivo a que antes nos referíamos. Y en efecto, pronto aparecen los escollos. Cantor, en el siglo pasado, logra establecer una correspondencia biunívoca entre los puntos de un trozo de recta y los de un trozo de plano, correspondencia fácilmente generalizable a figuras de mayor número de dimensiones (en el sentido aritmético); es decir, los puntos de un plano pueden representarse de una manera biunívoca mediante los números reales, un número para cada punto, un punto para cada número. Queda rota la diferencia que la *dimensionalidad* establece entre un plano y una recta, o entre un plano y el

espacio. Mas esta situación no es agradable para el matemático, cuya intuición queda desvalorizada; afortunadamente, pronto nota a qué es debida la irregularidad; la correspondencia que Cantor establece entre un segmento y un cuadrado, por ejemplo, tiene un defecto grave para poder destruir la noción intuitiva de número de dimensiones: no es *continua*. Ello significa que si suponemos ordenados los puntos del segmento y recorremos éste siguiendo ese orden y nos fijamos en la influencia que tal regularidad ejerce en los puntos correspondientes del cuadrado, vemos que éstos se dedican, como dice un matemático francés, Fréchet, a una loca danza, sin orden ni concierto; o con lenguaje más preciso, a puntos *próximos* entre sí del segmento, no corresponden en el cuadrado puntos *próximos* entre sí, con un grado de proximidad fijado de antemano. Las relaciones de orden y de proximidad que estructuran la figura segmento no quedan reflejadas en relaciones análogas entre los puntos del cuadrado; la correspondencia de Cantor *no conserva la estructura geométrica* del trozo de plano que llamamos cuadrado.

Nos encontramos aquí, junto a la noción de correspondencia o transformación continua (no precisada aún, mediante el simbolismo matemático; para

eso sirve éste), una cosa nueva, el que los puntos del cuadrado, así considerados, como tales puntos sin más, no constituyen un espacio geométrico; es necesario dotar a esa colección de puntos de una *estructura,* darles conexión, y precisamente esa estructura determina esencialmente la *dimensionalidad.* Un espacio geométrico, si queremos permanecer fieles al contenido intuitivo de la palabra espacio, no es, pues, un mero conjunto de puntos (elementos); éste no deviene espacio hasta que no hemos definido entre tales elementos una *estructura,* una *conexión,* la cual, dentro de ciertos límites, el matemático puede elegir arbitrariamente, elección que es obvio dependerá de la clase de operaciones mediante las cuales tengan que estudiarse las propiedades de dicho espacio, o de las figuras contenidas en él. Naturalmente, la arbitrariedad en la elección es mucho menor para el físico, pues cuando trata de representar geométricamente sus esquemas de los fenómenos físicos, la experiencia, la observación de éstos, se encarga ya de dar la pauta.

¿Qué cosa ha de servirnos de norma para dar estructura a un conjunto de elementos, para crear un espacio geométrico?

Ya en la Geometría euclidiana clásica observamos dos clases de propiedades especialmente intere-

santes para el matemático, las unas dependen de *medidas,* las llamaremos *métricas,* las otras se refieren a la *forma* o a la *situación* de las figuras, las llamaremos *topológicas;* en aquéllas predomina lo cuantitativo, su análisis y representación, su investigación se realiza cumplidamente mediante los números; en las últimas se atiende a lo cualitativo, a lo no representable íntegramente por números (aun cuando en el estudio o investigación de esta especie de propiedades, los símbolos numéricos juegan importantísimo papel; sin embargo, quedan siempre por fuera de ellas, son simple instrumento, además no imposible de eliminar).

La estructura del espacio podremos, por lo tanto, prefijarla de modo métrico o de modo topológico; en la raíz de dicha estructura hemos dicho ya que está el concepto de *proximidad,* que ha de jugar papel preponderante en las representaciones o transformaciones que antes hemos llamado continuas; al precisar el grado de proximidad establecemos relación entre los puntos o elementos del conjunto considerado, los ligamos unos a otros. De tal manera tendremos un medio de definir el *entorno* de un punto o elemento, como conjunto de puntos que tienen un cierto grado de proximidad con el punto considerado. Que de esta posibilidad de definir el

entorno de un punto del modo que sea, depende la noción de número de dimensiones de un conjunto, no es difícil convencerse, sin más que pensar con cierta insistencia en el significado que, como al principio hemos recordado, surge de la diferenciación que la intuición nos da entre las líneas (hilos), las superficies (hojas) y los cuerpos (cuerpos macizos). Si nos fijamos en el modo como aislaríamos un trozo muy pequeño de tales figuras u objetos materiales, tendremos ocasión de observar que para ello en un hilo finísimo es preciso dar dos cortes muy próximos entre sí o, en lenguaje abstracto, utilizando la línea (correlato del hilo), es preciso suprimir dos puntos (romper, por los dos elementos de enlace del trozo que se intenta suprimir, con el resto de la línea); en una hoja o superficie, para lo mismo es preciso dar un corte a lo largo de una línea cerrada, que servirá de contorno al trozo separado, y, finalmente, en un cuerpo, para arrancar un trozo en torno a un punto o elemento del cuerpo, precisa cortar o marcar una superficie de separación con el resto del cuerpo. Este proceso marca con suficiente claridad el camino a seguir para precisar el concepto de *dimensión,* ofreciéndonos éste en forma recurrente, lo cual permitirá utilizar la inducción matemática en la investigación dimensional. El primer matemático que in-

tentó profundizar en esta investigación fué Poincaré, seguido de cerca por Brouwer; mas la completa clarificación del oscuro concepto convirtiéndolo en fuente de nuevos problemas, no ha tenido lugar hasta los trabajos relativamente recientes (de hace nueve o diez años) realizados por dos jóvenes matemáticos, ruso el uno, Urysohn, austriaco el otro, Menger. Poco antes que Poincaré, y desde un punto de vista interesante, pero totalmente diferente del que exponemos, construyó Fréchet una teoría de la dimensionalidad de los espacios o de los conjuntos sumergidos en espacios dados, basándose en una idea análoga a la que según Cantor engendra el concepto de número cardinal de un conjunto; dos conjuntos se dicen *coordinables* cuando se pueden repartir el uno en el otro, esto es, si se puede establecer una correspondencia biunívoca entre sus elementos; todos los conjuntos coordinables entre sí, se dice que pertenecen a la misma clase o que tienen el mismo número cardinal, es decir, se representan por el mismo símbolo numérico. Se demuestra en la Teoría de conjuntos, que para ello es condieión suficiente el que uno de los conjuntos, C, por ejemplo, sea coordinable con una parte del otro, C', y que éste, a su vez, lo sea con una parte del primero. Si sustituímos la relación de coordinabilidad (co-

rrespondencia biunívoca sólo) por la de transformación continua y biunívoca a la vez, se podrá establecer la igualdad del tipo de dimensiones de ambos conjuntos e incluso relaciones ordinales entre los distintos tipos de dimensión. Sin negar valor teorético a este modo de plantear la teoría dimensional, es fácil ver con un sencillo ejemplo su contradicción con lo que la intuición nos muestra; en efecto, según dicho punto de vista, una recta y una circunferencia tienen diferente tipo de dimensiones, y, aun más, el de la primera es menor que el de la segunda, ya que si bien es posible deformar la recta de una manera continua y biunívoca sobre un arco de circunferencia, lo contrario no lo es sin romper la última curva, es decir, sin alterar su continuidad. En este ejemplo queda manifiesto cómo el concepto de dimensión es de origen local, y que aun cuando se aplica a los conjuntos o espacios considerados en su totalidad, hace siempre referencia a la estructura del mismo en el entorno de cada uno de sus elementos; además el concepto de Fréchet no es intrínseco, puesto que hace intervenir la teoría de las transformaciones continuas en el espacio en cuestión, y uno de los caracteres *esenciales* del concepto de dimensionalidad es precisamente, como ya la intuición nos hace sospechar, el de ser una propiedad *interna* del con-

junto o espacio que no debe depender de su situación en otro espacio. El método de Fréchet tiene un carácter demasiado formal para ser más que un principio de clasificación (que llega, de espaldas a la intuición, hasta atribuir tipos de dimensiones fraccionarios a numerosas clases de conjuntos), y, como tal, desde luego muy útil en numerosas investigaciones. Volvamos, por tanto, al camino iniciado por Poincaré, que conduce a la bella teoría de Urysohn-Menger. Como ya hemos dicho, la expresión matemática de la dimensionalidad de un espacio exige el que éste se nos presente bien definido, poseyendo una estructura, la cual podemos precisar recurriendo bien a nociones *métricas* (como la noción de *distancia* entre dos elementos), bien a nociones *topológicas*. Supuesta definida una *distancia* entre dos elementos, A y B, como una función numérica d de cada par de elementos, que posea las propiedades formales de lo que corrientemente llamamos distancia en nuestro espacio euclidiano, a saber: *a)* d es cero sólo cuando A coincide con B; *b)* la distancia es simétrica, es decir, el número d es independiente del orden en que se consideran los dos elementos del par, y *c)* la distancia de A a C es igual o menor que la suma de la distancia de A a B más la de B a C (expresión de la propiedad tan co-

nocida de los lados de un triángulo), es inmediato el concepto de *entorno* de un elemento o punto *P*, que no será otra cosa que un subconjunto del espacio *E* considerado, cuyos elementos disten de *P* menos que un cierto número positivo *e;* este número da idea en cierto modo de la amplitud de tal entorno, y es evidente la posibilidad de infinitos *entornos* para cada punto *P*, los cuales a su vez pueden servir de definición, mejor, de construcción del elemento *P;* el sistema de todos los entornos posibles de cada punto constituye una clase de conjuntos que pueden ordenarse por orden decreciente de amplitud, conteniendo cada uno al siguiente y todos al punto *P*. Tal sistema se dice que forma una *sucesión monótona decreciente de conjuntos que tiende hacia el punto P*. Esto nos invita de modo natural a considerar cada punto *P* del espacio *E* como definido por una de esas sucesiones decrecientes de conjuntos y, por consecuencia, a postular la existencia de éstos; coincidencia singular con la intuición, pues es así como concebimos el punto, que brota por abstracción cercando más y más estrechamente su entorno. Si sometemos a tales clases de conjuntos a algunas condiciones de carácter lógico-formal análogas a las enunciadas antes para la *distancia,* podremos prescindir de ésta, y quedar libres de la preocupación

de si será o no posible definir dicha función numérica. Obtenemos así dos clases de espacios: los unos, que llamaremos *métricos,* en los cuales la proximidad de cada uno de sus elementos viene definida por intermedio de una *distancia;* los otros, *topológicos,* en los que la clase decreciente de conjuntos antes citada determina por sí el punto y su proximidad. En ambos espacios queda determinado el modo como ha de expresarse la tendencia de una sucesión de puntos hacia un punto límite, condición precisa para poder operar en ellos mediante transformaciones continuas; una sucesión de infinitos puntos P_1, P_2, ... , P_n, ... , tiende hacia el punto límite P, en el primer caso, cuando la distancia de P_n a P tiende hacia cero, a medida que se consideran los valores numéricos del índice n: 1, 2, 3, ... indefinidamente, en el segundo caso, cuando en todo entorno del punto P están contenidos *casi todos* los puntos de la sucesión (es decir, todos, salvo un número finito de ellos). Surge la cuestión de si las dos maneras de atribuir una estructura al espacio son irreductibles entre sí; no es difícil darse cuenta de que tal cosa no acaece si consideramos como espacio la recta, el plano, el espacio de la geometría euclídea, y, en general, todo espacio geométrico capaz de ser representado median-

te el espacio numérico *n*-dimensional, que al principio hemos definido (espacios todos llamados euclídeos o mejor cartesianos). Sin embargo, desde un punto de vista puramente abstracto, no todo espacio topológico es *metrizable,* esto es, no puede atribuirse en general, a una pareja arbitraria de puntos, un número capaz de ser llamado *distancia* y que en consecuencia respete la noción de convergencia implicada por la de punto límite, necesaria para poder efectuar operaciones continuas en ese espacio. Mas dicha metrización sí es posible, si restringimos débilmente la generalidad del concepto de espacio topológico; es suficiente exigir de éste que sea: 1.º, *separable,* es decir, que la clase de conjuntos monótona decreciente que define cada punto mediante sus entornos, sea o pueda ser sustituída por una *numerable,* es decir, cuyos elementos correspondan biunívocamente con la sucesión de los números naturales, y 2.º, *compacto,* esto es, que toda sucesión infinita de puntos del espacio considerado, tenga un punto límite perteneciente al mismo espacio; condición esta análoga a la de *finitud* en el espacio euclídeo; basta recordar que este espacio no es compacto, pues si consideramos sobre una recta cualquiera la sucesión formada por los puntos cuya abscisa es un número natural, tal sucesión carece de punto lí-

mite; pero, sin embargo, si tomamos un conjunto de puntos que quede dentro de una región finita, el teorema de Bolzano-Weierstrass (fundamental en el análisis) nos asegura la existencia de dicho punto límite. Con esto llegamos a una clase suficientemente vasta de espacios geométricos perfectamente definidos desde el punto de vista topológico, con los cuales podremos construir un concepto de dimensionalidad, partiendo de los datos intuitivos que nos proporciona el examen del espacio ordinario y que tendrá una amplia validez. Es de singular importancia aprehender con claridad el estilo general del proceso del pensamiento matemático, tal como se manifiesta en el anterior análisis, cuya oscuridad probable, no su mayor o menor dificultad, debe ser sólo imputable a la inhabilidad expresiva del autor. Quizá un esquema de la trayectoria principal seguida por el pensamiento, ayude algo al lector en su intento y compense los defectos aludidos. Sugerido por la intuición el origen local de la noción de dimensionalidad y relacionada ésta con la posibilidad del acto de separar una región suficientemente pequeña que rodee y contenga un cierto punto del espacio intuitivo considerado, es obvia la dependencia que debe existir entre la formulación matemática del concepto y la estructura del espacio en el cual

tiene que ser válido; urge por consecuencia definir tal estructura, y ello del modo más general posible, en primer lugar, prescindiendo de la naturaleza del punto (de aquí nuestra insistencia en sustituir esa palabra por elemento, más genérica) y, luego, estableciendo una conexión entre los elementos; dentro de la gran libertad de elección de la conexión, no es difícil justificar las dos posibilidades, *métrica* y *topológica,* equivalentes la una a la otra para una clase amplísima de espacios, la de los espacios *compactos* y *separables.* ¿Qué quiere decir esto?, ¿qué es ser equivalentes dos espacios: uno métrico y otro topológico; uno definido mediante una métrica y el otro mediante las clases de entornos? La equivalencia es una relación que dependerá de si ciertas propiedades que puedan atribuirse a uno de sus términos quedan transportadas al otro por dicha relación, o no. Ahora bien, las propiedades básicas de las figuras geométricas, que en principio más nos interesa dilucidar, son aquéllas que directamente hacen referencia a su estructura topológica, son aquéllas que no cambian, que son *invariantes,* en ciertas transformaciones de dichas figuras, generalización de la transformación más libre y menos exigente que la misma intuición nos sugiere: la deformación continua; para ésta la figura es como un velo sutilísimo

que cambia de forma sin sufrir rotura alguna. Es oportuna la frase de Poincaré: *El arte del geómetra consiste en pensar sobre figuras mal hechas;* en efecto, geometría no es otra cosa que estudiar las propiedades de los objetos geométricos que permanecen durante la realización de ciertas clases de transformaciones; aquéllos y la naturaleza de éstas determinan la geometría o, mejor, las geometrías posibles. Tomando como transformaciones fundamentales las biunívocas y continuas, al principio del artículo mentadas, se construye la *Topología,* de cuyo dominio es el concepto de dimensionalidad núcleo. Teniendo todo lo últimamente dicho en cuenta, es inmediata la respuesta a la cuestión planteada; un espacio métrico y otro topológico son equivalentes, o también diremos que el segundo es metrizable, cuando entre ambos puede establecerse una correspondencia biunívoca y continua (es suficiente que esta correspondencia, esta transformación, pueda efectuarse entre el segundo y una parte del primero, si nos situamos en la segunda alternativa). El interés de una metrización del espacio topológico, en cierto modo es sólo pura comodidad, habilidad técnica, bien para facilitar y aligerar la exposición, o para suscitar intuiciones que guíen la nueva investigación.

Atribuída ya una estructura al conjunto de elementos dado, esto es, convertido en espacio, para dar expresión matemática al análisis intuitivo de la dimensión, sólo queda precisar el sentido de *separación,* clave del concepto. Permítasenos una vez más introducir alguna noción técnica con objeto de no hacer interminable la exposición. Sea P un elemento del espacio, al cual va adscrita una clase decreciente de entornos que, como ya hemos dicho, lo definen de modo indirecto; si en *casi todos* sus entornos existen, contenidos en él, otro u otros elementos del espacio, se dirá que P es un punto o elemento de acumulación del espacio o conjunto considerado. Así, por ejemplo, si consideramos como un espacio de puntos los de una circunferencia, todos ellos son de acumulación; si sobre una recta consideramos como un espacio el conjunto de puntos cuyas abscisas respecto de un origen arbitrario son los números 1, $1+\frac{1}{2}$, $1+\frac{3}{4}$, $1+\frac{7}{8}$, ..., $1+\frac{2^n-1}{2^n}$, ... indef., el único punto de acumulación es el de abscisa 2 y no pertenece al conjunto; si lo introducimos en él, el nuevo conjunto se llama *cerrado*. Este apelativo se aplica a todos los conjuntos o espacios que tienen tal propiedad, contener sus elementos de acumulación. Entre los elementos de un conjunto cabe una clasificación en puntos *interiores,* si casi

todos sus entornos (los de un punto) se componen únicamente de elementos del conjunto; *aislados,* si en casi todos sus entornos el único punto del conjunto es el considerado, o puntos *frontera* si en casi todos sus entornos existen elementos del conjunto y elementos que no pertenezcan a él. El conjunto formado por los puntos *frontera* de un conjunto dado se llama simplemente la *frontera* del conjunto; es fácil deducir que la frontera es un conjunto cerrado, y aun el lector menos preparado construirá la demostración si concentra unos instantes su atención en lo dicho. Ahora bien, todo punto de un cuerpo (situado en un espacio cartesiano de tres dimensiones) está contenido en entornos arbitrariamente pequeños, de orden suficientemente grande, dentro de la sucesión decreciente que forman, cuyas fronteras a lo más son bidimensionales; todo punto de una superficie (hoja) (contenida en un espacio tri- o bidimensional) está contenido en entornos arbitrariamente pequeños cuyas fronteras son a lo más unidimensionales, y finalmente, todo punto de una curva (hilo) está contenido en entornos cuyas fronteras son conjuntos discretos de puntos; es decir, sin puntos de acumulación. Y si continuamos esta recursión y designamos como de cero dimensiones a estos conjuntos discretos, vemos que cada uno de sus puntos está conte-

nido en entornos cuyas fronteras son extrañas al conjunto. En general, por consiguiente, todo punto de un espacio n-dimensional está contenido en entornos arbitrariamente pequeños con frontera a lo más $(n-1)$-dimensional. En general, prescindiendo de que el espacio sea euclídeo o cartesiano, y considerando el espacio topológico, se dice que éste es n-dimensional en un elemento o punto, si casi todos los entornos de tal elemento poseen frontera a lo más $(n-1)$-dimensional, siendo n el mínimo número natural para el cual se cumple dicha condición. El espacio es n-dimensional si en cualquiera de sus puntos es a lo más n-dimensional, y es n-dimensional *homogéneo* si en todos sus puntos es n-dimensional. La naturaleza recurrente de esta definición lleva consigo el que las demostraciones de las propiedades dimensionales de los espacios se deduzcan por inducción matemática; tal propiedad cierta, y, por consiguiente, probada para los conjuntos más sencillos, para el conjunto nulo o el cerodimensional, por ejemplo, bastará justificarla en el paso de n a $n+1$, es decir, deducir que si se verifica en los espacios n-dimensionales, en consecuencia se realizará en los $(n+1)$-dimensionales. Este método de demostración permite hacer ver, como ya la naturaleza intuitiva de la definición exi-

ge, que pueden deducirse rigurosamente las propiedades que intuímos como válidas en los espacios euclídeos, justificando su validez para los espacios más generales. Así por ejemplo: que un conjunto C contenido en un espacio E n-dimensional, es a lo más n-dimensional; que la dimensionalidad es un invariante topológico, esto es, todos los conjuntos que puedan ponerse en correspondencia biunívoca y continua con el C (todos los conjuntos deducidos del C por transformaciones topológicas) tienen el mismo número dimensional. Entre las propiedades topológicas de los espacios, que deben reducirse en último término a propiedades estructurales ligadas a las clases decrecientes de entornos que definen el espacio, hay tres grupos de excepcional importancia que a su vez plantean numerosos problemas, muchos de ellos aún no resueltos. Uno de ellos se refiere a las propiedades dimensionales de los conjuntos suma de otros conjuntos en número finito o en infinidad numerable; los resultados más importantes obtenidos en este grupo nos dicen que la suma de un número finito o de una infinidad numerable de conjuntos a lo más n-dimensionales, es también a lo más n-dimensional y que todo espacio de dimensión n pueden siempre considerarse como suma de $n+1$ conjuntos o-dimensionales, pero no menos. Es natural exigir a toda

definición del número de dimensiones el satisfacer a este grupo de propiedades de naturaleza sobremanera intuitiva, especialmente la primera enunciada. Otro grupo de propiedades comprende las llamadas de *separación*, en las que se definen y esclarecen las condiciones necesarias y suficientes para la *separación* de un conjunto por otro o se trata de definir un cierto conjunto mediante una cortadura dentro del espacio en que esté situado. Y, finalmente, quizá las más importantes sean las relativas al *sumergimiento* de los conjuntos; ¿en qué condiciones es posible *sumergir* un conjunto o espacio en otro? (o sea construir en éste una imagen topológica del primero). Un primer resultado, importantísimo, nos dice que todo espacio topológico n-dimensional puede ser surmegido en un espacio euclídeo $(2n+1)$-dimensional [espacio numérico cartesiano] y, excepcionalmente, con condiciones suplementarias en uno de menor dimensión. Esto plantea un problema, sólo resuelto en casos particulares: ¿es posible construir un espacio topológico o no, n-dimensional, y *universal?* Es decir, tal que todo otro espacio n-dimensional pueda sumergirse en él, o de otra forma, se trata de la construcción de un espacio n-dimensional que contenga imágenes topológicas de todo otro espacio n-dimensional. De análoga envergadura es el problema que plantea el con-

cepto de conexión simple o múltiple, de origen global en oposición al de dimensión, al tratar de relacionarlo con éste y con las propiedades de sumergimiento íntimamente enlazadas con aquél.

No es posible ni oportuno desarrollar más las precedentes indicaciones que, empero, son suficientes para mostrar la fecundidad y belleza de las investigaciones que el análisis del concepto de número de dimensiones de un espacio sugiere. Sobre todo, gracias a él se ha podido penetrar profundamente en el estudio de los objetos geométricos: curvas, superficies, multiplicidades n-dimensionales, etc., lográndose para ellos caracterizaciones no sólo intrínsecas (del objeto en sí, independientemente del espacio en que esté sumergido), sino también *externas,* esto es, tomando como base para su enunciación las propiedades que hacen referencia al espacio ambiente y, por tanto, utilizando esencialmente las relaciones de posición relativa del objeto geométrico y el espacio que lo contiene.

Nos parece haber hecho patente el estilo con que la matemática ataca un problema no puramente formal; la intuición proporciona los datos y cualidades que deben formar el núcleo del problema, y a base de ellos se construye, por abstracción, el aparato conceptual; éste puede formularse de una infini-

dad de maneras, mas el matemático debe siempre preferir aquel que sigue más fielmente el camino trazado o indicado por la intuición. A partir de aquí, el método deductivo desarrolla ilimitadamente el contenido de aquél. La aplicación rigurosa del método deductivo exige ahora una especie de regresión, una descomposición del concepto objeto de análisis en sus elementos más sencillos, en una palabra, una *axiomatización*. Esta tarea nos ocupará en un próximo estudio, que, unido al presente, podrá servir de orientación, y quizá de estímulo, para todo aquel que se interese por la matemática.

T. R. BACHILLER

El Tribunal de fe
de los omeyas cordobeses

El auto de fe de lejos y de cerca; teocracia y delito político de fe.

La teocracia del Islam; construcción jurídica de su delito de herejía.

El código de fe en los tribunales cordobeses. El tribunal de los emires y juristas. Compenetración de intereses y doctrinas.

Los conatos de explicación de la inquisición cordobesa; anticlericalismo de Ibn Tumlús; la política omeya.

Decadencia nacional y de los tribunales de fe.

PENSAMOS en los tribunales coaccionados por una visión ancestral de picaresca—eterna picaresca, desde *Las mil y una noches,* pasando por el Arcipreste y Cervantes; de covachuelas curiales, pardillismo y marrullería—. Ante el tribunal de fe nos coacciona, en cambio, un patetismo; adquiere todo a su conjuro magnitudes y proporciones: el reo tiene algo de la grandeza del héroe de la tragedia griega, debatiéndose contra una fatalidad, que son aquí las mallas de un sistema de leyes, en las que va quedando cada vez más estrechamente aprisionado, hasta que la legalidad, contra la que lucha, le tritura en un suplicio final. El misterio en que se envuelven los jueces de fe es la gran decoración de esta tragedia. Pero es preciso no dejarse engañar; el patetismo del proceso de fe ¿es contemporáneo a él en absoluto?; pudo serlo en la conciencia de la minoría que comulgaba con la víctima. Propiamente es nuestro patetismo.

El auto de fe; los autos de fe de Valladolid o de Ginebra, el Circo romano, con carnes desgarradas de cristianos en la arena, nos ofrecen un aspecto uniforme, considerados como producto de una actuación estatal en servicio de una idea religiosa; ha habido Estados que han considerado como delito la heterodoxia, el opinar de manera distinta a la suya, el apartarse de su religión oficial. En la conservación de esta creencia han solido tener tal interés, que no han vacilado en echar todo el peso de sus penas, con ejemplaridad casi siempre espectacular, sobre quienes le han sido señalados como tales heterodoxos, disidentes, rebeldes. En este aspecto estatal, político, es en el que la lección del tribunal musulmán, particularmente del nuestro de Córdoba, es de más interés. En plano totalmente distinto hay que colocar al Santo Oficio romano, guardador de la pureza del dogma con medios meramente espirituales; desligado, en principio, de los oportunismos que han aconsejado incluir en los códigos de los Estados el delito de fe.

Ante el auto de fe las reacciones de los espectadores pueden ser totalmente heterogéneas; la visión patética es propiamente la del *liberal* del XIX, que considera la herejía como una de tantas maneras de pensar y no comprende que un Estado, en cuyo contenido ideal de hoy no quiere encontrar fondo algu-

no religioso, haya podido excluir nunca a los que pensaron *diferentemente,* ni aun se explica que pueda darse un módulo para contrastar éste *diferentemente.* En sus trenos oratorios hay una sinceridad de indignación antiinquisitorial, contra una inquisición que se figura ver en la historia, pero que realmente personifica en el presente; el liberal del XIX solía carecer, entre otras muchas cosas, de sentido histórico; manejaba a lo sumo conceptos artificiosos, repostería francesa enranciada. Quizá uno de sus errores capitales fué su idea de *teocracia,* sustentáculo inevitable de inquisiciones; teocracia, luego clericalismo; intromisión de una iglesia, de sus ministros en el manejo de la cosa pública: desviación de la recta, purísima, ideal, perfilada por la teoría de las dos potestades, las dos espadas. Comprobó la desviación, pero no se llegó a preguntar en favor de quién se producía. No vió que las teocracias han encubierto casi siempre regalismos; en las teocracias han solido los príncipes ingerirse en las iglesias para luego utilizar este prestigio para fines personales.

Hoy nos pagamos más de historia, sin perjuicio de conservar visiones anteriores, por lo menos como motivo estético. Aspiramos a situarnos como meros observadores, con curiosidad más tensa y más ancha; queremos ser desapasionados, como si ello fue-

ra posible, a lo menos guardamos mejor las formas, no saltamos impacientes al proscenio, como nuestros abuelos, a recitar también nuestra tirada de versos; creemos comprender el momento, la situación en que los hechos se produjeron; hasta comprender a los que no los comprenden—el peor género de desprecio—. También nuestra postura tiene sus peligros, que hará notar la generación venidera; quizá sea demasiado erudita; nos acosa una pasión de verdad, de historia, de estar en el secreto, más allá de lo que reputamos superficial, que es lo que vieron antes de nosotros. A veces el más allá es una fantasía nuestra.

Quien comprendió totalmente el proceso de fe fué su primer espectador, el que se endomingaba para presenciar el auto de fe, para poner luego en el espectáculo toda su alma; su mentalidad religiosa es difícil de apreciarse hoy; ¿crueldad de fanatismo?, ¿es que entre aquellas masas que los liberales del XIX apostrofan con su más sonora retórica, no había ningún espíritu selecto, hondamente religioso?, y si le había, ¿estaba obligado a reaccionar *anticlericalmente* como los protagonistas de los folletones antiinquisitoriales?

Más apasionante este sondeo en las conciencias, individuales y colectivas, puede con todo ser menos

útil, por de pronto, que un examen en el que se prescinda de él, limitando parcelas de aspectos, tiempos y lugares. Mucho más asequible nos resulta, en líneas generales, la mentalidad política de este primer espectador, *inquisitorial;* porque este espectador profesaba su *teoría penal;* veía confusamente su seguridad, vinculada a la del grupo a que pertenecía, peligrando por el gesto de rebeldía del hereje, posible contagio de muchas más rebeldías; el romano, impasible ante los cultos añadidos al suyo tradicional, *siente* que el Cristianismo es la negación de la esencia de Roma, su Roma; el español del siglo XVI *ve* en el luteranismo el derrumbamiento de su España, la de los ocho siglos de lucha contra el infiel. Esta teoría, todo lo inconsciente que se quiera, quizá por ello tan arraigada, tan sentida, es hasta susceptible de concretarse en una formulación jurídica; el Estado debe eliminar al hereje, porque la herejía es el gran disolvente del Estado, tal como este buen inquisitorial le piensa; *la herejía es un delito político.* Esta teoría penal es la que irrumpe en los códigos; de ella reciben su eficacia las leyes que se han dictado contra todos los herejes. El tribunal de fe recibe por ella su carácter nacional, estatal, que al fin, sobremontando todos los obstáculos que se quiera, acaba por imponerse.

Otra limitación más, perdiendo en anchura, ganando en precisión; las generalizaciones son peligrosas *a priori;* al fin irán saliendo del detalle de lo concreto. Además, aquí lo concreto puede tener el valor de típico.

El Islam es complejo político-religioso único; teocracia de clara formación, su tribunal puede ser de una ejemplaridad teórica decisiva. El templo del Islam, la mezquita, es también el foro de la comunidad de los creyentes, de su Estado; la predicación de sus doctores, no sacerdotes, empezando por la de Mahoma, tiene tan pronto un tema religioso como político; en buena doctrina musulmana no hay distinción entre ambas categorías. Salir del Islam religión es lo mismo que salir del Islam comunidad de creyentes, Estado. Consecuencia de ello es que ya las dos primeras escisiones, los dos primeros partidos políticos, se configuren como *herejías* y se prolonguen en la historia con este segundo aspecto. Antes del año 50 existían ya; una no reconocía los derechos califales de la familia de Qurais, sus adeptos eran algo así como demócratas, no veían inconveniente en que fuera elegido califa incluso *un esclavo negro,* jariyíes; la otra, la de los siíes, vinculaba el derecho califal a la familia de Ali. El primer contacto de ortodoxos y heterodoxos, dado el fondo

de la heterodoxia, fué, naturalmente, un contacto de armas; las primeras guerras civiles del Islam. La agresividad de los heterodoxos, partidarios, es quizá el primer intento práctico de sancionar el delito de fe—para ellos la ortodoxia oficial—; a lo menos, los teólogos jariyíes posteriores consideran el derecho a combatir a los que no comulgan con su credo, como el derecho y deber de dar muerte al hereje.

Tan claro, tan lógico era todo esto en el Islam, que Mahoma no se preocupó de recabar revelaciones especiales sobre ello; sólo más tarde sintieron los juristas la necesidad de poner en boca del profeta una definición; la más categórica fué la excogitada ante las primeras necesidades que se presentaron; *al que cambia de religión, matadle.* Eran los siíes, los jariyíes, desertores de la comunidad, de la religión, o bien los convertidos al Islam por interés o miedo, en aquel avance prodigioso de los primeros años, que sentían luego el aguijón de su conciencia y se retractaban; de aquí que el delito de fe se define desde los primeros tiempos como de apostasía. Sobre esta base había luego de edificarse toda la teoría jurídica.

En el libro sagrado encontraban los juristas otro precedente; la posición expansiva del Islam, con su secuela de *guerra santa;* los fieles tienen el deber de llevar sus armas contra los infieles, hasta que reco-

nozcan al Profeta, o por lo menos la superioridad del Islam. No se han de romper las hostilidades en esta guerra misional sin antes haber exhortado a los infieles a hacer pacíficamente el reconocimiento salvador; por este modelo se configuran más bien, en la doctrina ortodoxa posterior, las guerras civiles, de los partidarios y enemigos de Ali entre sí, primero, y luego con los omeyas. Pero esto traía una complicación; acercaba este procedimiento militarmente justificadísimo, al que se dirigía contra el apóstata individual, con quien no se podía pensar en celebrar un tratado de paz. Pero ¿y dirigirle exhortaciones al arrepentimiento?, ¿y darle un plazo para reflexionar? Tal fué el primer tema de controversias entre los fuqaha. Malik, el fundador de la escuela jurídica que había de predominar luego en España, inauguró la serie de las distinciones; el zindik, que define como hereje oculto, no debe ser exhortado, su retractación sería tan sospechosa como su anterior hipocresía; solamente debe ser puesto en condiciones de penitencia el apóstata público, murtad (1).

La comprobación de este delito no era difícil, a lo menos en el caso de abandonar abiertamente el Islam para profesar otra religión. Sí lo era precisar el matiz diferencial que había de interpretarse como

abandono del Islam, en aquellos casos en que el inculpado seguía reconociendo la unidad de Dios y la misión profética de Mahoma, esencia de la profesión del islamismo. Había que añadir, sin diferenciarles, al concepto de apostasía el de herejía propiamente tal. Y aquí la casuística se desbordó, asimilando las elaboraciones teológicas tradicionales, sunníes, y reduciendo a proposiciones condenables las innovaciones, bida; un casi compatriota nuestro, Iyad, cadí de Ceuta, nos ha legado un perfecto catálogo de tales proposiciones del más dilatado éxito, por haber servido de inspiración al clásico manual de Jalil (2); la magia, teoría y práctica; la eternidad del mundo; la participación en la misión profética de Mahoma, la posibilidad de adquirir los carismas proféticos por el mero esfuerzo humano; la duda o negación de cualquier hecho histórico atestiguado por la revelación—la existencia de la ciudad santa de la Meca, o que Abu Bakr fué compañero del profeta, por ejemplo—; la licitud del homicidio, la no obligatoriedad del tributo, etc., etc. Probado el delito, el reo es exhortado a la penitencia—si no es zindik—, para lo que se le conceden tres días, pasados los cuales ha de elegir entre la retractación o la muerte. Durante este mismo plazo de espera el inculpado sufre ya una muerte civil, queda privado de

todos sus derechos, su matrimonio disuelto, su sucesión abierta, sus deudas vencidas, cualquier acto jurídico que realizara sería nulo. La resipiscencia le devuelve al mundo de los vivos.

Pero aún queda otra complicación, de no pequeña importancia práctica: la afinidad del delito de apostasía y el de blasfemia; pueden incurrir en este segundo no sólo los musulmanes, sino también los adherentes a cualquier otra religión; a éstos se les perdona si aceptan el Islam. Pero si el reo es musulmán, se preguntan los fuqaha: ¿no es la blasfemia un género de apostasía, puesto que incluye una desestimación de la Divinidad o de los ángeles, o del carácter profético de sus enviados?; ¿no es, a su vez, la herejía una blasfemia, con frecuencia, ya que las apreciaciones del hereje injurian a Alah o sus enviados?; ¿procederá—interés práctico de la discusión—conceder un plazo de retractación al blasfemo, como al apóstata? Fácil es ver las posibilidades de defensa de un reo que ofrece esta ambigüedad de conceptos; pero también, y en proporción, no es difícil de apreciar lo que se ensanchan las facilidades para eliminar seguramente al indeseable, a quien no se quiera dejar abierta la salida de una retractación salvadora. Y téngase en cuenta que en el Islam no se exige el heroísmo de mante-

ner, ni aun la profesión esencial de fe, con peligro de la vida. No hay más mártires que los que sucumben en el campo de batalla en la guerra santa.

Cabe añadir que estos delitos de fe, como en general todos los demás sancionados con pena fija, bien por no llegar a plena consumación, bien por faltarles la plenitud de algunas de las características que los configuran, pueden quedar reducidos a la otra categoría penal, de pena discrecional, con ancho campo al arbitrio judicial o gubernativo: quema de libros sospechosos de herejía, prohibición de enseñar, flagelación, cárcel, destierro.

Pero el valor de práctica de la construcción jurídica de los fuqaha está hoy en crisis; ¿no es el fiqh pura teoría, ideal de teocracias utópicas, ni realizado ni realizable?

Sin embargo, en esta materia cuanto más se sutiliza la discusión teórica hay que confesar que más se acerca a la realidad; su realidad no es ajena a la misma sutileza doctrinal. Supuesta una voluntad de castigar el delito de fe, su delimitación tiene que dejarse a una técnica jurídico-teológica, que florece tanto más exuberantemente cuanto más ocasiones tiene de enfrentarse con la vida.

Los hechos no hacen más que confirmar estas apreciaciones *a priori;* hasta el bizantinismo de la

zona confusa entre apostasía y blasfemia es argumento en Córdoba de la tragedia de un pobre enfermo, que en un momento de angustia se queja con palabras que ha estereotipado la casuística de los manuales: *¡Aun cuando hubiera asesinado a Abu Bakr y Umar, no hubiera merecido lo que estoy sufriendo!* Tenía la desgracia Harún de ser hermano de un jurista, entonces blanco de las más rabiosa oposición de sus colegas, Ibn Habib; sus frases fueron denunciadas y probadas ante el cadí, éste elevó la causa al Soberano. ¿Había de concedérsele un plazo para la retractación?; parecía que su delito era de blasfemia, acusaba a Alah, injuriándole, de injusto al enviarle aquella enfermedad; pero podían sus frases ser manifestación de herejía; aun en el primer caso cabía acogerse a dos soluciones favorables al acusado; había opiniones autorizadas para fundamentar la absolución por arrepentimiento de los mismos blasfemos, o bien estimar el estado de ánimo en que el desgraciado pronunció aquellas palabras y aplicarle una pena discrecional. Parece que el informe, la fatwa de su hermano, apuró todas estas hipótesis; de nada le sirvió; todas fueron refutadas y el reo condenado a muerte.

Semejantes a este caso se presentaron no pocos en Córdoba, hasta el de un miembro de la familia

real; la discusión de todos ellos, las distintas opiniones y dictámenes de los fuqaha, la sentencia recaída, han quedado recogidos cuidadosamente en los manuales de Derecho (3). No faltan casos de absolución por arrepentimiento; hasta se guarda recuerdo de una retractación colectiva, al parecer de masarríes (4). Aun más valor comprobatorio tiene el *Memoriale sanctorum* de San Eulogio, verdaderas *Acta martyrum* de Córdoba, en que se trasluce el fundamento jurídico de cada condena; son cristianos que injurian al profeta, y a los que se les ofrece aceptar el Islam como precio de perdón; otras veces es la apostasía de musulmanes, que eran cristianos encubiertamente, o de cristianos, musulmanes de derecho por su nacimiento, con otorgamiento de plazo para retractación en casos públicos, sin él en los ocultos. Coincidencia perfecta con los recuerdos que conserva Iyad, el cadí de Ceuta, de las razones por las que los *antiguos maestros cordobeses* justificaron el suplicio de los cristianos (5).

Pero el conocer un código, aun saber que se aplicó no es más que conocer una parte limitada de la realidad que a su lado vivía; el que se aplique una norma jurídica puede no ser un dato definitivo, ¿con qué intención se aplicaba? La hipótesis de un precepto legal es con frecuencia excesivamen-

te amplia; el tribunal selecciona los hechos que entran en ella. La tendencia de los jueces es vida nueva que se infiltra en la letra muerta de la ley; no incompatible, a veces complicada con todas las sutilezas de la técnica de los juristas. Esta tendencia del tribunal es conjeturable en Córdoba con máximas garantías de verosimilitud.

Las penas de herejía pueden ser pronunciadas y mandadas ejecutar por cualquier cadí, ante quien se presente la correspondiente acusación, con los requisitos que la ley exige, requisitos de máxima garantía, dentro de lo que cabe en el proceso musulmán, para el inculpado. Pero la jurisdicción del cadí no se funda en nada semejante a una independencia, complicada con teorías de separación de poderes, como se dice ser el fundamento de la jurisdicción en el Estado moderno. La del cadí emana de la plenitud de soberanía del príncipe, sombra de Dios en la tierra; el cadí la recibe por delegación; el soberano al delegar no enajena, no se desprende nunca de su jurisdicción fundamental; en cualquier momento, y en cualquier género de litigios, puede llamar a sí la causa para resolverla por sí mismo. Los príncipes omeyas cordobeses usaron con tal frecuencia de esta facultad de reclamar los procesos de fe, que ya los cadíes parece se los remitían sin nece-

sidad de indicación particular sobre cada asunto; al menos, esta impresión dan los cronistas que relatan casos de éstos. El proceso ante el príncipe parece guardaba las formas del proceso de agravios del du-l-madalim; por lo menos, y esto es aquí lo más interesante, nunca prescindió del asesoramiento de un consejo de juristas.

El consejo de juristas, asamblea típicamente consultiva, es oportunidad de discutir, con todo el apasionamiento con que el teórico se aferra a sus opiniones, un tema que se resuelve tras de la cortina; el soberano no asiste al discreteo de los doctores; sabe que habrá una opinión que le convenga, entre las que se discuten; el hayib le comunica los dictámenes en derecho y vuelve con la minuta de *lo que se ha de hacer*. La voluntad de dominio busca una vez más los paliativos de la doctrina; lo que *conviene* hacer logra presentarse como lo que *se debe* hacer. Pero hay que confesar que la preocupación de la legalidad es esencial; coinciden la ley y la intención del soberano: el designio de eliminar al hereje, al discrepante, es paralelo en la casuística de los que examinan la ortodoxia y en la mentalidad de conservación del gobernante. En ambos es quizá irreflexiva; en los juristas, que discuten el detalle técnico, es tal vez preocupación erudita, celo de intran-

sigencia religiosa, soberbia de magisterio, defensa de privilegio de clase, hasta *envidia y mentira* de pasión personalista; en el príncipe que elige entre las opiniones *la más práctica,* es instinto de política, de éxito, es intuición de peligro, oscuro, pero sentido, palpado. Es en uno y otros, además, actitud de sinceridad, con una concesión acentuada a las formas legales, que son aquí algo esencial, aunque engañe un poco el misterio, casi esoterismo, del aquilatamiento dogmático. El primer intento de *explicación*, de penetrar lo que está oculto, tropieza con el aparato de solemnidad de las antesalas del palacio real, se engaña con la mueca de gravedad de los consejeros, al cruzar por entre los guardias y palaciegos, que les hacen paso con respetuosas zalemas.

Ibn Tumlús, de Alcira, cree que la intolerancia de los omeyas cordobeses fué efecto de la ingerencia de los fuqaha, de los legistas, en el ánimo de los príncipes, y, en consecuencia, en la vida toda del Estado; acababa de componer su Lógica; allí, ante él, tenía su libro, que había ido extractando laboriosamente de Aristóteles; ¿le ocurriría lo que a otros les había ocurrido allá en los días del apogeo de los tribunales de fe? Pensaba sin duda en aquel faqih que vivía en su misma calle, en el ceño que iría poniendo según avanzaba en la lectura de la nueva

obra, en aquellos otros con quienes se cruzaba al ir al baño o a la mezquita; para él el espíritu de cuerpo, el *clericalismo,* el inquisitorialismo, eran la única explicación de las persecuciones contra los *avanzados:* la inquisición la habían inventado los inquisidores. Visión de dialéctico ingenuo, balbuceo de literatura antiinquisitorial, liberal, falta de perspectiva por demasiado cercana en tiempo y personalismo. ¿Por qué alcanzaron los fuqaha, el *clero* de Dozy, esa influencia? A esta segunda pregunta no llegó Ibn Tumlús (6). Para planteársela era precisa la crítica desenfadada, positivista de Ibn Jaldún. La política es un sistema de fuerzas, no de teorías; el consejero del príncipe no es el jurista, el faqih, escudriñador de ideales éticos; es el hombre de acción, el conductor de masas, que apoya sus soluciones con el número y valor de los que le siguen. El faqih es un símbolo, que se honra sólo por su simbolismo; su presencia en los consejos reales es un ornato; cuando su asesoramiento es preciso, no por ello deja de ser técnico—nunca de fuerza, de influencia (7). *Consultando soldados, no letrados;* que había de repetir Melchor Cano. Exceso de crítica, atisbo de materialismo histórico, ¿no es con frecuencia el espíritu, la ética, la religiosidad una fuerza social, vencedora de todas las otras? Entonces el faqih

tendría detrás una verdadera fuerza, de distinto género, pero de no menor eficacia que la del señor de vasallos; una opinión, *la opinión,* que será un afecto y también un vínculo de muchedumbres. La política puede necesitar de esta opinión; el príncipe sabe los modos de actuarla, casi creándola a veces, a lo menos dándola armas de fuerza, fuerza de la que no se desprende, que revierte a él; Constantino, el *obispo de fuera,* sabe que apoyando a la Iglesia ha de tener luego un apoyo nuevo, de que necesitará su naciente imperio de Oriente, en la misma Iglesia a la que parece sometido.

Es el caso de los omeyas españoles; tienen que luchar con las fuerzas disgregadoras, raciales y religiosas, que son obstáculo a su ideal de centralización, ideal de gobierno efectivo, fuerte y respetado. Las armas, vencedoras unas veces, abatidas otras, no parecen base de permanencia; en un Estado musulmán el vínculo religioso es, en última instancia, el único que puede proporcionarla. De aquí el papel de preponderancia de los fuqaha en estos días de fermentación, que tampoco supo comprender Dozy, engañado por conatos episódicos de resistencia, producidos en el círculo de influencia de un faqih revoltoso, Yahya ibn Yahya. Pronto logran los emires la perfecta compenetración; a expensas

de la influencia, no escatimada, que disfrutan los juristas, han de tolerar posibilidades de vigilancia, de gran interés para la política omeya; en cierto sentido son ellos las primeras víctimas de su tribunal. Los fuqaha pueden traer de sus viajes a Oriente influencias de la odiada dinastía abasí; la prevención contra los emires españoles se podía fundamentar en las cátedras de la Meca y Medina, sin necesidad de llegar a las de Bagdad; mantenían una escisión en la gran comunidad de los creyentes, no eran herejes, pero sí *cismáticos,* y un buen musulmán no debe distinguir entre estos dos pecados. De aquí la persecución contra las tendencias de puritanismo tradicionalista, la hostilidad contra cada nueva recopilación de tradiciones que se pretendía introducir en las escuelas cordobesas. Los fuqaha de la escuela de Malik, que había conquistado en España la preeminencia oficial, secundadan, ya en interés propio, las intenciones que escasamente necesitaban expresar los emires. El instrumento funcionaba ya perfectamente, se había ido organizando en los días de la reacción nacionalista, del resurgir de los antiguos localismos, en vísperas del movimiento cristianizante de Umar ibn Hafsun; en ellos los fuqaha vivieron entregados en cuerpo y alma al examen de los procesos contra los mártires de Córdoba.

Abd-al-Rahman II y Muhammad I seguían con pasión las incidencias de cada caso, reclamando muchos para resolverlos por sí mismos (8).

Más tarde surgió otro peligro; una estación peligrosa en el viaje a Oriente, del que ningún faqih que aspirara a algo se podía dispensar; los siíes, aquellos viejos *herejes* partidarios de Alí, en su rama fatimí, habían logrado al fin consolidar un imperio en Egipto, realización de sus teorías, y sobre todo de su intención de partidarios; ¿se dejarían contaminar los estudiantes españoles en aquel imperio de *herejes,* de herejes del peor género, para los príncipes españoles, que no descendían de Fátima, única rama de legitimidad para aquéllos? La sospecha de complicaciones fatimíes fué probablemente el motivo de la persecución del masarrismo; los fuqaha, una vez más, por propia iniciativa, tutelaban los intereses de la dinastía reinante; la compenetración es absoluta, se ha consolidado a través de más de un siglo.

En un viejo proceso de blasfemia, contra un miembro de la familia de Abd-al-Rahman II, deja transparentar el cronista del juzgado de Córdoba, al-Jusani, todo el juego de intrigas e intereses que pueden complicar un caso de inquisición (9). El príncipe no contiene su apasionamiento; parece que al condenar a muerte al sobrino de su favorita ha

sentenciado un proceso mucho más grave, de principios, de intereses nacionales; manifiesta su indignación violenta contra los fuqaha claudicantes—tal vez claudicantes en obsequio suyo—, hasta les insulta, sin que a ellos se les ocurra, ni remotamente, dudar de que el emir tiene derecho a hacerlo; es el momento de apogeo de la institución, no hacen falta paliativos; hay pasión, hay vida, un poco al margen de los principios teóricos, pero siendo ellos su sustento. El pueblo aplaudía frenéticamente las ejecuciones, espiaba y denunciaba a los culpables.

Said de Toledo aprecia, independientemente de su comunión con las filosofías liberales, antiinquisitoriales y anticlericales de Ibn Tumlús, la decadencia del proceso de fe—para él la decadencia del clero—en los reinos de Taifas (10). Era natural; sólo en el gran intento de unidad del imperio cordobés podía sentirse el vínculo religioso como aglutinante nacional, al que merecieran sacrificarse cualesquiera preocupaciones de ciencia. Imposible de sentirse en aquellos pequeños territorios señoriales, de refinamientos y cosmopolitismos, con ejércitos de infieles asalariados, y un tratado con los cristianos del Norte, en garantía de independencia, condicionada y tributaria.

Ya en la decadencia cordobesa, en el momento

en que el imperio vive de la potencialidad personal de un hombre de audacia, Almanzor, el tribunal de fe es un fantasma sin vida; quema de libros, ejecuciones colectivas, consejos de juristas, han perdido su razón de ser; el Estado es Almanzor, sus recursos económicos, su estrella militar, sus mercenarios, su voluntad de poder (11).

Allá por los días de los Almorávides y Almohades, renace parcialmente el tribunal de fe. El caso de Averroes no tiene ya casi aspecto de proceso inquisitorial; se le toleraron todas sus osadías, pudo defender las teorías más demoledoras; sólo cuando atacó a al-Gazali, sólo su refutación del Tahafut fué piedra de escándalo. Los Almohades vivían una teocracia empapada en esencias de Gazali.

Los tribunales de fe viven de la intención política que ocultan, y mientras la ocultan.

J. LÓPEZ ORTIZ (O. S. A.)

NOTAS

(1) *Nuwatta,* ed. Cairo, 1343/1924, t. II, p. 211. Véase también: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Halle, 1890, t. II, pp. 215-6.

(2) *Kitab al-Sifa,* ed. Cairo, 1329/1911, t. II, pp. 186-277. Y *Il Muhtasar ... di Halil Ibn Ishaq,* trad. Santillana, Milano, 1919, t. II, páginas 703-12.

(3) El caso de Harún ibn Habib, en la *Sifa,* de Iyad, t. II, pp. 236-7. Interpreto el hecho, los móviles de la condena, a base de no aceptar la fecha que al suceso se suele señalar, fundado en razones que ya expuse en *Recepción de la Escuela malequí,* Madrid, 1931, p. 83. Las alusiones a la discusión cordobesa en *Tabsira,* de Ibn Farhun, ed. Cairo, 1302/1885, t. II, pp. 204 y sigs.

(4) *Diccionario biográfico* de Ibn al-Faradi, biograf. 179. Véase Asín: *Abenmasarra y su Escuela,* Madrid, 1914, p. 89.

(5) *S. Eulogii cordubensis opera,* ed. Alcalá de Henares, 1574. Véase además Simonet, *Historia de los mozábares,* Madrid, 1903, pp. 319-503. La interpretación musulmana en *Sifa,* t. II, pp. 256.

(6) Asín: *Introducción al arte de la Lógica, por Abentomlús de Alcira,* Madrid, 1916, pp. 19 y sigs.

(7) Ibn Khaldoun: *Prolégomènes,* trad. Slane, t. I, pp. 454-5.

(8) Simonet: *Historia de los Mozárabes,* pp. 450 y 483.

(9) J. Ribera: *Historia de los jueces de Córdoba, por Aljoxani,* Madrid, 1914, pp. 127 y sigs. Y *Sifa,* t. II, p. 259.

(10) Asín: *Abenmasarra,* p. 107.

(11) *Al-bayano'l-Mogrib,* trad. Fagnan, Alger, 1904, t. II, pp. 487-9. Y *Lámpara de los Príncipes, de Abubéquer de Tortosa,* trad. M. Alarcón, Madrid, 1931, t. II, pp. 282 y sigs.

La idea del Imperio en el Libro de los Estados de Don Juan Manuel

Imperio y Edad Media. Roma y el Poder temporal. Sobre la controversia pontificio-imperial y nuestra participación en ella.

Don Juan Manuel: Política, armas, letras. La agitación de su vida.

El Libro de los Estados. *Joás, Morovan, Turín y Julio. El misterio de la vida y de la muerte: el alma; su salvación en los diversos* estados. *Luz de fe.*

El estado *de los Emperadores: su alteza, dignidad y amplitud. Rey de Alemania y Emperador. La elección: los siete Príncipes electores. El cerco de los castillos. Coronación por el Papa. Papa y Emperador: sol y luna. Luis de Baviera y Juan XXII. Castilla y el Imperio. El Poder imperial y su ejercicio.*

LA Edad Media del Occidente europeo no puede comprenderse sino partiendo de la idea del Imperio, del Sacro Romano Imperio Germánico. Tan eficaz como la concepción feudal nos parece a nosotros aquélla para interpretar los tiempos medios, esa pretendida noche, a nuestro juicio llena de luces políticas y teológicas. Y el Imperio no podrá aclararse sin el examen de la situación jurídico-política medieval del Papado. Papado e Imperio; controversia y lucha, pero al mismo tiempo espadas espiritual y temporal de un mismo poder, del solo poder, que una concepción agustiniana—cristiana y romana al mismo tiempo—aportase a los siglos medievales, con una eficacia y una trascendencia que traspasan las fronteras revolucionarias del Renacimiento.

Larga, amplia y fecunda fué la controversia medieval, hechos y doctrinas, entre el Pontificado y el Imperio. Y no quedó reducida al medioevo. Salvando y dominando al criticismo del Renacimiento y del

Humanismo, sobre todo en la doctrina, siguieron discutiéndose las tesis de la *plenitudo potestatis* de Roma, del origen del poder imperial, del predominio de una u otra potestad en los negocios temporales. La controversia, en suma, siguió con la misma fuerza con que la pudieron plantear los güelfos y gibelinos medievales; y en ella, con un sentido casi siempre anti-imperialista y también contrario a una potestad plena de Roma, participaron en abundancia juristas y teólogos españoles.

En la Edad Media recibieron sucesivamente modalidades diversas los problemas de las relaciones de la Roma ecuménica y el Imperio; unas veces se discutió sobre Investiduras, y se produjeron guerras y vida militar brillantes; otras, intromisiones del Papa en el Imperio y afanes de predominio por ambas partes, llegaron a crear lo que con toda propiedad llamaríamos hoy partidos políticos; y, finalmente, en el curso de toda la contienda, surgió, alentándola unas veces y como consecuencia de ella otras, una copiosa literatura polémica, apasionada y vehemente. La pasión y la vehemencia no quitaron, sin embargo, ni sutileza ni densidad de contenido jurídico-político a los frutos de esta lucha literaria. Su trascendencia para las futuras ideas políticas fué extraordinaria.

Momentos culminantes en esa controversia literaria fueron los tiempos de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, de Francia, y luego los de Luis de Baviera y Juan XXII.

Precisamente contemporáneo de estos últimos es el *Libro de los Estados*, de D. Juan Manuel, cuya importancia para el estudio de nuestras ideas políticas medievales no se ha hecho resaltar, salvo en algún breve trabajo sobre un punto muy concreto referente al Imperio. Nosotros, en una conferencia aún no publicada, hemos estudiado con cierto detalle las noticias que sobre el Imperio se contienen en dicho *Libro*.

La personalidad literaria de D. Juan Manuel ha sido objeto de repetida atención, que hace resaltar más la injusticia del olvido de su personalidad política. No debe olvidarse que nuestro D. Juan Manuel, hijo del Infante D. Manuel, el hijo menor de San Fernando, en su agitada y turbulenta vida, ocupó importantes cargos políticos, hasta punto de poderse afirmar que fué, en gracia o desgracia de los Reyes, figura en todo momento preminente de las Cortes de Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI. ¡Y propicios fueron ciertamente los años de su vida—iniciada en 1282 y terminada en fecha incierta a mediados del siglo XIV—para ser no sólo, como dijo

Gayangos, *el hombre que más influyó en la literatura castellana durante el siglo XIV,* sino también, y por el derecho que le concedían su experiencia y sus conocimientos político-jurídicos, el alma de la vida de Castilla en un momento en que se fraguaban un nuevo Estado y un nuevo Derecho!

En más de una de las obras de D. Juan Manuel encontramos sistemática o esporádicamente multitud de noticias políticas. Ninguna de aquéllas aventaja a este respecto al *Libro de los Estados*. En él se encuentran datos de mucho interés sobre funcionarios político-administrativos, organización social, principalmente castellano-leonesa, concepto del poder político y su ejercicio, arte y justicia de la guerra, naturaleza de la Monarquía y del Imperio, así como noticias sobre los grados diversos de la jerarquía eclesiástica y sobre todo del Papado.

De entre este cúmulo de noticias y doctrinas políticas, matizadas en todo momento con alusiones a la realidad viva contemporánea castellano-leonesa o imperial, son sin duda las que afectan al Imperio las más interesantes. Y ello por diversas circunstancias.

Cuando D. Juan Manuel habla del Imperio en el *Libro de los Estados,* lo hace refiriéndose constantemente al Sacro Romano Imperio Germánico;

más que teorizar analiza una realidad histórica que en su tiempo producía una agitación verdaderamente revolucionaria. El *Libro de los Estados* se escribía, ya lo indicamos, al mismo tiempo que se desarrollaba la contienda entre Luis de Baviera y Juan XXII. Alusiones a la misma aparecen en nuestro *Libro*. Estas continuadas referencias a hechos y circunstancias concretas del Imperio y de la controversia pontificio-imperial, dan un valor característico a las noticias de D. Juan Manuel, valor que se aumenta si observamos que durante la Edad Media no se pueden apenas presentar obras ni autores castellanos en que tomasen asiento las ideas políticas que en Alemania, en Francia y en Italia producían tan basta como controvertida literatura.

El *Libro de los Estados* representa, en efecto, una notoria excepción, y su valor llega a colmo si se tiene en cuenta que aporta noticias raramente recogidas en otros textos medievales. Tal es el caso de la institución del *cerco de los castillos* de que luego hablaremos. Tampoco debemos olvidar que don Juan Manuel penetra en el estudio del Imperio y el Papado desprovisto de toda inmediata pasión política, y ello aumenta todavía el valor de sus doctrinas y argumentos, producidos en un ambiente de básica objetividad, sin que ello quiera, naturalmen-

te, decir que no hubiese de tomar su posición ante el comprometido problema.

El *Libro de los Estados,* dividido en dos partes que contienen, respectivamente, 100 y 50 capítulos, está redactado en forma dialogada y, especialmente en la primera mitad de su primera parte, tiene el carácter de una narración novelesca inspirada en la *Leyenda de Barlaam y Josafat,* de cuya versión griega teníamos ya en España una versión latina del siglo XII, que llegó a imprimirse en 1470.

Aparecen en la obra cuatro personajes: el príncipe Joás; Morovan, el rey su padre; Turín, el ayo y educador de aquél, y Julio, el predicador que los convierte a la fe de la Cruz, y que desempeña a través de la obra el papel de consejero y maestro del príncipe después de convertido. Julio es quien, respondiendo a preguntas del príncipe, da noticia de los distintos *estados*–clases sociales, cargos públicos y profesiones–para ilustrar al joven Joás, que siente dudas sobre las posibilidades de salvar su alma si, como por herencia le había de corresponder, ocupaba el trono de su padre; Joás quería conocer la naturaleza de cada *estado* y las posibilidades de salvación eterna de los que en cada uno de ellos vivían, y Julio le responde cumplidamente en el curso de la obra.

Una bella ficción literaria nos presenta a Julio como llegado a las lejanas regiones, en que la acción se desarrolla, procedente de las tierras de Castilla y como instruído en las cosas *que pertenescen a la caballería,* por haber tenido que educar anteriormente a un hijo de un infante castellano, que no es otro que el propio D. Juan Manuel, como se deduce de los términos del capítulo dedicado a este punto (Cap. XX), que nos instruye de algunas noticias autobiográficas de nuestro inquieto D. Juan Manuel.

En otros capítulos encontramos también alusiones a Castilla y a otros hechos y monarcas peninsulares, poniéndose con ellas de manifiesto el valor del *Libro de los Estados* como fuente para nuestra historia (Caps. LX, LXII, LXVII, LXXXV y LXXXVIII).

No es nuestro propósito suministrar una idea completa del contenido del *Libro de los Estados* y menos aún de sus cuantiosas bellezas literarias; pero sí conviene, muy brevemente, conocer la marcha de la obra hasta que Julio es presentado al rey pagano Morovan y, luego, del proceso de la conversión al cristianismo de los distintos personajes.

Pasado el prólogo comienza en realidad el relato presentando al rey pagano Morovan, que encarga la educación de su hijo y heredero Joás a un noble ca-

ballero llamado Turín, rogándole y mandándole *que le mostrase las maneras et costumbres que él pudiese* (Cap. IV). Tras una disquisición sobre lo que fuesen *maneras et costumbres* (Caps. V y VI) aparece nuestro príncipe con su mentor Turín, que recibió encargo expreso del rey de ocultarle toda idea de la muerte (Cap. IV), en una ciudad a la que llegan en viaje y en la que Turín no puede impedir que por una circunstancia impensada Joás vea un hombre rígido y quieto, muerto. (Caps. IV, VII, VIII, IX y X).

El príncipe reflexiona e indagando y preguntando con la gran curiosidad y sutileza que su talento le proporciona, consigue adquirir, explicada por Turín, la idea de la muerte, de la separación del alma de su envoltura carnal y de la igualdad de los hombres todos en el nacer, crecer y morir. (Capítulos antes citados y XII).

Logradas estas ideas y concebida la grandeza del espíritu que anima y vivifica, que da el entendimiento y la energía, en medio de una gran preocupación de Turín, por no haber cumplido el encargo del rey, regresan a la residencia de éste y el príncipe logra que su padre perdone y galardone a Turín, al propio tiempo que le descubre su conocimiento de la muerte, y del alma, como fuente de la vida. (Capítulos XIV, XV y XVI).

Quiere el rey quitar al hijo toda preocupación y le aconseja que cabalgue, cace y hable de cosas de caballería (Cap. XV), pero la Luz ha penetrado en el espíritu de Joás, encendida por la muerte que es en esta ocasión fuente de vida. Quiere el príncipe saber cómo podrá mejor guardar cosa tan excelsa como su alma, y el rey, tras dudas, vacilaciones y consultas, encarga a Julio de ilustrar al príncipe en sus deseos, que no eran otros que el descubrir en qué *estado* podría mejor salvar su alma. (Caps. XVII y XXII).

La plática entre Julio y Joás se inicia en el capítulo XXIII, versando primeramente sobre la necesidad de una norma religiosa, cristiana, para la salvación del alma, y luego sobre los fundamentos de la religión cristiana. (Caps. XXIII-XL). Al fin de ella Joás y Turín se convierten, siendo bautizados, según el relato, el 10 de octubre de 1328. (Caps. XLI y XLII). También el rey se hace bautizar (Capítulos XLV y XLVI), y enviados emisarios a los *mayorales de la su tierra* comunicándoles la nueva, consiguen la rápida conversión de todos los súbditos, que es celebrada con grandes fiestas. (Cap. XLVII y XLVIII).

Las conversaciones entre Julio y el príncipe se reanudan y es entonces cuando comienzan a hablar

de los *Estados* y en primer término del Emperador y del Imperio.

Con las noticias que D. Juan Manuel nos da por boca de Julio de los Emperadores y del Imperio podemos hacer dos grupos: en el uno podríamos reunir las que se refieren a la elección y coronación de los reyes de Alemania y Emperadores y las instituciones e incidencias con ellas relacionadas; en el otro las que afectan en abstracto a la dignidad imperial y funciones y atribuciones de los Emperadores y formas de ejercitarlas.

Sin duda tienen un valor histórico y jurídico más elevado las incluídas en el primer grupo, que reflejan, a través de un conocimiento personal posiblemente adquirido muchas veces por noticias orales directas y por informes particulares, los conflictos electorales del Imperio que se desarrollan a partir del año 1254 y que culminan, en la época de redacción de nuestra obra, en la figura de Luis de Baviera. Al hablar de las relaciones del Imperio con el Pontificado se ve igualmente, bajo las ideas morales que expone, la situación de violento conflicto que entonces se desarrollaba entre Luis de Baviera y Juan XXII, e igualmente se reflejan en sus noticias las tendencias pontificales que habían culminado en Bonifacio VIII (1294-1303).

El segundo grupo de noticias se caracteriza por una traslación al Imperio de ideas de organización y funciones que a nuestro juicio son aplicables fundamentalmente a Castilla; el tipo de organización y funciones que dibuja, los ejemplos y casos concretos que aporta, la manera de apreciar la misión imperial, nos permite asegurar que D. Juan Manuel sufre el espejismo de trasladar al Imperio lo que él ve en los monarcas peninsulares. Lo que sí puede en realidad afirmarse es que nunca piensa abstractamente en la idea imperial o real, haciendo una mera exposición dogmática o doctrinal, sino que siempre—característica típica medieval—acude al caso concreto y sobre él construye la tesis.

Para D. Juan Manuel el Emperador es el más alto señor temporal de la tierra; en diversos lugares encontramos afirmaciones de esta naturaleza; en el capítulo LXXXIX nos dice: *ca el emperador lieva el nombre del imperio, et este nombre es sacado del latin, ca* imperium *en latin quiere decir señorio general, que debe ser mandado. Et imperator en latin quiere decir mandador, et en esto se da á entender que el Emperador que es señor general, et que debe haber mandamiento sobre todos;* y con anterioridad y en más de una ocasión había dicho que *el estado de los emperadores es [el] mayor et mas honrado entre los*

cristianos (Cap. XLVII), y que *es el mas honrado estado et mayor que puede ser en los legos* (Capítulo LXXXIV).

Estas palabras sobre la alteza del estado y la dignidad del Emperador concuerdan en la idea con las que encontramos en la Partida II. Prólogo y Tit. I. Prólogo y Ley I. En definitiva, no son éstas sino las ideas dominantes y que constantemente encontramos entre los juristas de la época.

Como ya dijimos, D. Juan Manuel no habla del Imperio como idea abstracta, al estilo de lo que sucede en los lugares citados de las Partidas, sino que se refiere concretamente al Imperio alemán, y por ello se plantea en primer lugar el problema de la elección como rey de Alemania y su derecho desde entonces a las coronas imperiales.

Los Emperadores son tales, no por natura, sino por elección y voluntad de Dios, y así, en el capítulo LXIV, al hablarnos de los hijos del Emperador dice que no son todos de igual condición: *ca el mayor como quier que de derecho non es heredero del imperio, pero porque es mayor y puede ser que será heredero por ende conviene que en otra manera mas alta et mas honrada traya su facienda que los otros sus hermanos*. Tanta importancia da D. Juan Manuel a la elección, que viene a decir que *entre el*

estado de los emperadores et de los reys non ha y otro departimiento sinon que los emperadores son por esleccion et despues han ser confirmados, segun ya desuso vos dije, et despues que son emperadores et pueden usar derechamente del imperio, que han mayor honra et mayor poder que home del mundo apos el Papa, et aun todas las gentes les son tenudos de los servir et de los obedescer á ellos et complir los sus mandamientos las sus leys como quier que algunos reyes tienen que por algunas razones non son tenudos a esto.

El procedimiento de elección y los sucesos que se siguen hasta la coronación como rey nos es trasmitido de esta forma, por D. Juan Manuel, en el capítulo XLIX: *Vos sabedes muy bien que los emperadores de los cristianos, que se llaman emperadores de Roma, que se facen por esleccion, et son siempre los esleedores un rey et tres duques et tres arzobispos et esleenlo primeramente por rey de avantaja, et luego que lo han esleido, ha de ir cercar un logar et halo de tener cuarenta dias cercado, et si en aquellos cuarenta dias viniere alguno que lo pueda facer descercar aquel lugar, non vale la esleccion; et si non lo pueden levantar de aquel logar, entréganle luego aquel et ha de ir á otro castillo do está la corona con que lo han á coronar por rey de Alimania; et si non le puede*

ninguno embargar el coronamiento, luego es coronado et es rey de Alimania et es electo para emperador.

Sobre el número y calidad de los electores insiste D. Juan Manuel en el capítulo LI, afirmando que la elección por un rey, tres duques y tres arzobispos era, por una serie de razones, la más perfecta; para nuestro autor no hay problema en este punto de los siete príncipes electores, creyendo ser ésta forma antiquísima de la elección; en ello hay una coincidencia digna de notarse con la Bula de Urbano IV, de 1263, *Qui cœlum,* que también presenta como muy antigua la costumbre de la elección por siete electores. Esta coincidencia es tanto más interesante cuanto que también en esa Bula aparece la institución del *Königlager* o cerco de los castillos de que luego hablaremos. Una de las fundamentales ventajas del número siete para la elección es, dice D. Juan Manuel, el que así los que elijan cuatro, al formar la mayoría, había de prevalecer. Esta indicación del principio de mayoría es de un interés extraordinario, pues precisamente el primero que apeló a este principio—extraño al derecho germánico y que fué recogido por la Constitución, *Licet viris,* de 1338, y luego por la Bula de Oro de 1356—fué precisamente Luis de Baviera, contemporáneo de nuestra obra. El principio de mayoría

era para D. Juan Manuel un principio indiscutible, sin que olvide, porque precisamente en su tiempo así sucedió, la posibilidad de un desacuerdo entre los electores que diese lugar a luchas, guerras, muertes y males (Cap. L). D. Juan Manuel no podía olvidar las contiendas que se estaban entonces desarrollando entre Luis de Baviera y Federico III de Austria, después de la doble elección de 1314.

Verificada la elección, de que no nos da más noticias D. Juan Manuel, nos habla nuestro autor, como ya vimos, del cerco de dos lugares, en uno de los cuales se había de encontrar la corona de rey de Alemania; señala el plazo de cuarenta días, durante los cuales debe aguardar la posible llegada de algún enemigo, que venciéndolo, le pruebe que no merece la dignidad de rey de Alemania. En los capítulos LIII y LIV insiste en esta singular costumbre, y que atribuye no a la posibilidad de que su elección sea tachada de inválida, sino a la necesidad que tiene el Emperador de probar su superior fortaleza frente a todos.

Análoga fundamentación señala al cerco del Castillo o lugar donde el Emperador había de encontrar la corona, insistiendo en la necesidad de comprobar la perseverancia del electo y su esfuerzo y su valor en la defensa de sus derechos, así como también la

de cotrolar si el elegido sabría comportarse después de la lucha como en ella.

En un breve trabajo reciente (*Neues zum Königsalger: Aus Politik und Geschichte. Gedächtnisschrift für George von Below*, 1928, págs. 91-94) se ha examinado la importancia que tiene esta noticia del cerco de los castillos, en relación con los otros testimonios, siempre de fuera de Alemania, que la contienen, puntualizando los detalles que en ella se encuentran. Lo que no satisface en el estudio de Klaiber es la conjetura de que tal vez Alfonso X, en las Partidas, silenció la institución del *Königlager* por haber sido dicho cerco ante Aquisgrán uno de los argumentos que empleó Ricardo de Cornualles ante el Papa en defensa de la legitimidad de sus derechos. No; el camino obvio es sencillamente el pensar que Alfonso X no tenía por qué hablar de tal institución, ya que hablaba del Imperio en forma abstracta, no con referencias concretas a las instituciones alemanas y al procedimiento de elección o designación. Lo importante en definitiva es hacer constar que la noticia de D. Juan Manuel es única para esta época en la península y es de manifiesto valor para el conocimiento en general de esta institución.

Coronado rey de Alemania, es *electo para empe-*

rador; pero non puede nin debe usar del imperio fasta que sea confirmado del Papa et haya recibido las coronas, que son tres. (Cap. XLIX). Este punto lleva a D. Juan Manuel a examinar el importantísimo problema de las relaciones de la Iglesia y el Imperio, y la intervención de los Papas en el nombramiento de los Emperadores. Ni tendríamos espacio ni es necesario hacer una exposición de toda la disputa pontificio-imperial. Lo interesante es señalar la actitud de D. Juan Manuel para darnos idea de cuál partido toma y conocer su opinión, nacida en Castilla y en momentos tan trascendentales; precisamente cuando por las contiendas entre Juan XXII y Luis de Baviera habían llegado las ideas al máximum de tensión y apasionamiento.

Característica de las noticias que sobre este punto encontramos en el *Libro de los Estados* es el reflejo de la realidad histórica; las opiniones que Don Juan Manuel expone se ve que nacieron al calor de ella, sobre todo cuando habla de las posibles discrepancias entre el Pontífice y el Emperador.

Ya hemos visto que para D. Juan Manuel no hay duda de que no puede el Emperador electo ejercer las funciones imperiales hasta que sea coronado por el Papa, pero a continuación nos dice que *si la esleccion fuere fecha como debe, debelo el papa con-*

firmar, et non destorbarlo en ninguna manera; ante debelo facer cuanto pudiere con derecho porque el electo sea confirmado et despues deben ser muy bien avenidos; ca lo demas, entre ellos está el mantenimiento del mundo...

Estas palabras son el comienzo del planteamiento del punto capital de las relaciones del Pontificado y el Imperio.

En las Partidas, Alfonso X había dicho que *el emperador non es tenudo de obedescer a ninguno fueras ende al Papa, en las cosas espirituales...* añadiendo que *el Emperador es Vicario de Dios en el Imperio para facer justicia en lo temporal, bien assi como lo es el Papa en lo espiritual.* (Part. II. Tit. 1. Ley I).

En el Prólogo de la Partida segunda alude a la tesis de las relaciones de los dos poderes con la metáfora tan frecuente de las dos espadas a la que atribuye el fundamento de un texto evangélico.

Don Juan Manuel no emplea nunca la metáfora de las dos espadas sino que más bien antepone, en cierto modo, el Pontificado al Imperio, bien que sin sostener la tesis de la *plenitudo potestatis*. La anteposición nace sencillamente de la preeminencia de la misión espiritual sobre la temporal.

La medida del poder temporal del Papa lleva a

nuestro autor a unas de las palabras más curiosas de toda la obra que encontramos en el capítulo XXXVI del Libro segundo al hablar de los Papas. Nos dice allí D. Juan Manuel: *et por ende vos digo que el Papa ha poder complico en todo lo spiritual, asi como nuestro Señor Jesucristo lo dió a Sant Pedro que dejó por su Vicario, et son todos los cristianos tenidos ha tener et guardar todos sus mandamientos spirituales. Otrosi ha muy grant poder en lo temporal; mas cual o cuanto es este poder, porque yo so de Castiella, et los reys de Castiella et sus reinos son mas sin ninguna sujeccion que ninguna otra tierra del mundo por ende non se yo mucho desto; mas los que son del imperio o a los que esto tañe, ellos se lo vean; ca nos non habemos que adobar en esto nin nos queremos meter en lo que non habemos que librar.*

Estas palabras nos ponen de manifiesto el evidente conocimiento por D. Juan Manuel de toda la gran controversia planteada—no se olvide que por aquel entonces había aparecido el *Defensor Pacis,* de Marsillio de Padua—y nos dicen también claramente la situación de los reyes castellanos ante el poder papal.

Desde luego, como dijimos antes, el Emperador va en dignidad *apos el Papa* (Cap. LXXXIV) y la metáfora que emplea para defender la armonía que

debe existir entre ambos poderes es la siguiente: *que asi como Dios fizo en el cielo dos lumbres grandes, la una el sol para que alumbrase el dia, et la otra la luna que alumbrase la noche, bien asi todo por bien que fuesen en la tierra dos estados, el Estado del Papa que debe mantener la Iglesia, que es mantenimiento de los cristianos, et la clerecia et todos los estados de religion, et aun los legos en lo spiritual, et el Emperador, que debe mantener en justicia et en derecho todos los cristianos, señaladamente a los que obedescen al imperio de Roma... Por las maneras que habedes oido tuvieron las gentes que asi como por el sol et la luna, que son dos cosas que alumbran el dia et la noche, que bien asi el Papa et el Emperador debian mantener el mundo en lo spiritual et en lo temporal; que asi como el sol, que es cuerpo muy claro, alumbra el dia et le da muy grant claridat, assi que los homes pueden veer muy claramente, asi el Papa debe mantener muy limpiamente todos los fechos spirituales, porque muy claramente puedan los cristianos entender et usar de la sancta fe catolica para salvar las almas, que es la principal cosa para que nuestro Señor Dios crió los homes. Otrosi, como el sol da claridat a la luna, que es cuerpo escuro, et la face clara porque pueda alumbrar á la noche, que es cosa muy escura, bien asi el Papa, que es gobernador et*

mantenedor de las cosas spirituales, debe dar ejemplo et ayudar al Emperador porque pueda mantener et gobernar las cosas temporales que son muy escuras et muy tenebrosas et muy dubdosas; mas ayuntandose bien los fechos espirituales et temporales, que son los Estados del Papa et del Emperador, seran todos los fechos del mundo bien ordenados et bien mantenidos. Mas bien asi como a las vegadas acaesce que por alguna cosa que se mete entre el sol et la luna non envia el sol su claridat á la luna, tan complidamente como debe, et por ende recibe la luna una grant mengua en si, a que llaman en la astrologia eclipsi, et a las vegadas la luna face eclipsi al sol; pero veemos que mas vegadas paresce eclipsi en la luna que en el sol; et esto es porque el sol es cuerpo mas noble et mayor, et mas claro et mas alto, et puede mas lucir et mas ligeramente embargar a la luna que la luna al sol, porque de todas estas cosas non es tan complida; ca la luna non es cuerpo tan noble, et es mas pequeña et oscura, et es mas baja que el sol. Et otro si veemos que cada que estos eclipses acaescen, que siempre son damnosos, et nasce dello grant mal et mayor daño, cuando acaesce el eclipsi en el sol; todas estas cosas acaescen en los estados del Papa et del Emperador; ca cuando por pecados et por la ira de Dios acaesce alguna discordia entre el Papa et el Emperador, el

Imperio recibe muy grant mengua et muy grant daño, porque non rescibe del papa aquel consejo et aquella ayuda que debia, asi como cuando la luna es menguada de la claridat del sol. Otrosi, cuando el Emperador, face alguna cosa contra el Papa, porque se embargue alguna cosa et porque non pueda facer sus fechos como debia, es muy grant mengua et muy grant daño para toda la Iglesia, que son los fieles cristianos, que fincan todos en tinieblas et en escuridumbre, porque el sol non puede dar su claridat como debe.

De todo este párrafo podemos deducir en la teoría de D. Juan Manuel una evidente separación de las esferas espiritual y temporal, pero ciertamente también una manifiesta preeminencia del papado, dentro de la armonía que debía existir entre ambos poderes.

Todos esos razonamientos llevan a sostener la necesidad de coronación y confirmación por el Papa, de los Emperadores, aunque desde luego puede dar lugar esa intervención del Papa a grandes discordias—el eclipse de la metáfora astronómica anterior—. Queriendo hacer patentes esos peligros pone D. Juan Manuel en boca del Infante, personaje de su obra, alusiones a las discordias de Juan XXII y Luis de Baviera. Así nos dice: *ca muchas vegadas acaesce*

que aunque el electo sea esleido en concordia, et haya pasado todo lo que desuso es dicho, muchas vegadas et en las demas acaesce que el Papa falla algunas razones o en los esleedores, o en el electo, o en la manera de la eleccion porque lo non deba confirmar, et embargase la confirmacion, et por ende el electo tiene que ha recibido tuerto del Papa, et muevese a facer algunas cosas contra voluntad del Papa, et asi moviendose, de poco en poco vienen en muchas guerras et muchos males: et por esta razon fueron comenzadas las partes que llaman güelfos et güelbellines [güelfos y gibelinos]: *et aun, lo que es muy peor, que por esta desavenencia acaesce et ya lo viemos en nuestro tiempo, que contra la voluntad del Papa el electo fué acogido en Roma et fué y coronado por Emperador. E desque los Romanos et muy grant partida del imperio le tovieron por Emperador, fizo leys contra el Papa, et aun despues ficieron llamar a otro ante el Papa en Roma; et asi non tan solamente acaecieron grandes males por razon del estado de los emperadores, mas ante acaescieron aun et pueden acaescer tales descordias et tales departimientos porque podria acaescer en la Eglesia muy grant daño et muy grant mengua.*

Desde luego, esas discordias posibles no son ciegamente atribuídas por D. Juan Manuel a los Empe-

radores, sino que en otro capítulo reconoce la posibilidad de yerro del Emperador o del Papa o de ambos. De este modo viene a reconocer la posibilidad de obligaciones del Pontífice para con el Emperador electo y confirmar las palabras antes repetidas de la necesidad de confirmar al elegido cuando lo fué en regla. Las palabras terminantes de D. Juan Manuel son éstas: ... *et por ende Vos respondo agora que si entre el Papa et el electo acaesce alguna discordia, que non pueden ser sinon por yerro et por desaguisado que querria facer el uno, el otro o amos; et asi debedes entender que los que al comienzo esta esleccion ordenaron, bien lo ficieron; mas si el Papa o el electo non facen lo que deben, non es la culpa de la esleccion, nin de los que la ordenaron, mas es de los que non usan della asi como deben.*

Llegamos, por último, al final de nuestro estudio, restándonos solamente—y lo vamos a hacer con toda brevedad—el examen de las ideas de D. Juan Manuel sobre la extensión y el ejercicio de la función imperial. Recordemos lo que ya dijimos anteriormente en relación con este punto. Nuestro autor traslada al Imperio lo que él considera funciones propias de los soberanos en general, y en particular de los soberanos de Castilla, y de este modo pierden valor las noticias en lo que al Imperio se refiere,

aunque su contenido doctrinal sea interesantísimo. No se crea, sin embargo, que no encontramos algunas afirmaciones de particular interés para el Imperio en concreto.

Comencemos por una noticia que encontramos en el capítulo XLIX sobre la extensión o no del poder imperial sobre todos los reyes.

El Imperio es presentado por D. Juan Manuel como un poder universal, pero sin embargo no puede olvidar que la realidad del Occidente europeo era otra y que escribía precisamente en un Estado, en Castilla, que no dependía para nada del Imperio y cuyos reyes ni reconocían ni se preocupaban del poder imperial. Así nos dice: *Et algunos reys son agora que tienen que non deben obedescer a los emperadores; mas cierto es que en los tiempos antiguos todas las gentes et los reys del mundo obedecieron á los emperadores de Roma, et despues que fué la ley de los cristianos, ordenaron que el Emperador fuese electo et coronado et confirmado.*

Son muy extensos los detalles sobre la vida que debe llevar el Emperador, que casi, puede decirse, regula hora por hora, aunque desde luego no haciendo sino consideraciones abstractas y muchas veces de índole moral (Cap. LIX). De la misma naturaleza son las consideraciones que hace sobre

cómo los emperadores deben procurar ser amados de los súbditos (Cap. LXXXI), haciéndoles recomendaciones sobre cómo deben tomarse los placeres (Cap. LXXXII) y, en general, cómo deben guardar sus personas y honra y las personas y honras de su mujer, hijos y hermanos (Cap. LXII-LXVII). Mención especial merecen las consideraciones sobre la casa del Emperador y sobre las condiciones que deben reunir sus oficiales y especialmente el mayordomo, canciller, médico y despensero. (Cap. LXVI).

En cuanto a las funciones públicas del Emperador y su ejercicio, debemos citar una manifiesta coincidencia de D. Juan Manuel con los principios que en las Partidas se exponen brevemente. (Part. II. Tit. 1. Leyes 2, 3 y 4). Desde luego, el *Libro de los Estados* hace una exposición mucho más amplia en relación directa con lo que extensamente exponen las Partidas sobre los Reyes (Part. II.)

La primera importante misión del Emperador es para nuestro autor la función de administración del Imperio, para lo que necesita una burocracia que él deberá elegir con gran cuidado. Las noticias de D. Juan Manuel son en realidad generales y aplicables a todo monarca (Cap. LXIX). Lo mismo podemos decir sobre la segunda importante función del Emperador: la función judicial y de mantenimiento

del derecho (Cap. LXIX). No reflejan estas palabras detalles del imperio alemán.

La función militar del Estado y del Emperador, correlativa a la de conservación de la integridad política, recibe en el *Libro de los Estados* un estudio amplísimo y que puede calificarse de verdadero tratado del arte de la guerra, con detalles, de gran interés también, sobre el concepto de la guerra justa en la mente de D. Juan Manuel. En los varios capítulos dedicados a esta cuestión (Caps. LXX-LXXIX) aparecen repetidas alusiones a hechos concretos de la historia castellana o aragonesa, y a campañas realizadas por el mismo D. Juan Manuel. Desde luego son estos capítulos un verdadero tratado independiente sin relación con el Imperio.

Para D. Juan Manuel son finalmente los fines del Estado, que atribuye al Emperador, la regulación de la vida económica y fiscal (Cap. LXXX), y el fin religioso y protección de la Iglesia Católica (Capítulo LXI). Ni siquiera en este último punto, tan enlazado con el tema del Papado y el Imperio, expone ideas que pudieran ser peculiares de éste. Se ve en definitiva que toda esta parte de funciones imperiales no responde sino a un estudio genérico de la misión soberana.

Con estas páginas hemos querido llamar la aten-

ción sobre las noticias que da D. Juan Manuel en su *Libro de los Estados* acerca del Imperio, noticias que adquieren su más subido valor si pensamos en la época de su redacción—Luis de Baviera y Juan XXII—y el lugar de su nacimiento—las tierras castellanas—, adonde las querellas del Imperio sólo habían de llegar con amortiguado eco después, sobre todo, de las malogradas aspiraciones de Alfonso X. Pero el problema era universal y también en Castilla vibran Europa y sus cuestiones; y así, también entre nosotros había de preocupar el Imperio, y no ciertamente un Imperio peninsular, cuya idea puede decirse terminó con Alfonso VII, sino el universal Imperio cristiano occidental, el Imperio Sacro Romano Germánico.

MANUEL TORRES

Salamanca, mayo, 1933.

SAN BASILIO

San Basilio, *el Grande,* arzobispo de Cesárea y metropolitano de Capadocia, doctor de la Iglesia griega. Con su hermano San Gregorio de Niza y con San Gregorio Nazianzeno, forma la Trinidad de grandes Santos Capadocianos.

Su vida–323-379 en Cesárea–, como la de todos los Padres de la Iglesia, abarca en maravillosa unidad múltiples aspectos, nacidos ante las necesidades de la Iglesia en formación. Como San Agustín, fué jerarca de la Iglesia, pastor efectivo de un pueblo, gran retórico, creador de reglas de vida moral y defensor del dogma, es decir, definidor de la doctrina católica en su momento de cristalización frente a la pluralidad de las opiniones, frente a las heterodoxias.

Llevó vida ascética en la primera época de su vida, entre los anacoretas de Palestina y Mesopotamia, y los cenobitas del valle del Nilo. Vuelto a su lugar natal, se retira a Annesi, de donde tuvo que salir reclamado por necesidades seculares de la Iglesia. Su vida fué un vaivén, una continua alternativa entre la soledad del retiro a que se sentía llamado y la lucha a que se veía obligado, en el orden secular. Esta necesidad última se impuso, y el cenobita tuvo que ocupar la sede de Cesárea, en 370, que ya no abandonó hasta su muerte.

De vida activa; luchó contra la herejía arriana, defendiendo la creencia de que el Espíritu Santo no es criatura. Resistió a las conminaciones del Emperador Valente para aceptar el arrianismo, negándose a quitar la palabra *consubstancial* del Credo.

Enseñó a las gentes. Predicó en la mejor elocuencia de su tiempo; nos quedan en testimonio veinticuatro Homilías de carácter moral, algunas panegíricas. A través de ellas vemos a un gran educador y conocedor de secretos humanos, tenía ese *saber* de las cosas del mundo, penetrante y claro, que poseen sólo los que viven fuera de él. Vaticinio y no experiencia, pues el mero suceder de los acaecimientos nada añade de ciencia viva. Saber del mundo que sólo tiene quien está más allá de él, saber de conductor de vidas, saber edificante y sustentador.

ATIENDE A TI MISMO

NOS ha dado Dios, nuestro Creador, el uso de la palabra para que descubramos a los demás los designios de nuestro corazón; y pues somos de una misma naturaleza, los comunique cada uno con su prójimo, sacando las intenciones de los escondrijos del corazón como de unas alacenas. Porque si constásemos de alma únicamente, pronto nos entenderíamos con los demás por medio de lo que pensamos; pero como nuestra alma elabora los pensamientos cubierta con el traje de la carne, tiene necesidad de palabras y nombres para publicar lo que adentro tiene. Y así, luego que nuestro pensamiento toma una voz significativa, llevado por la palabra como en una barca, cruzando el espacio, pasa del que habla al que oye; y si encuentra profunda calma y silencio, entra como en puertos tranquilos e imperturbados en los oídos de los que escuchan; pero si como una enfurecida tempestad sopla en contra el alboroto de los oyentes, naufragará,

disolviéndose en medio del espacio. Haced, por lo tanto, calma a la palabra con el silencio. Porque tal vez aparezca conteniendo algo útil que podáis llevar con vosotros.

Difícil es de entender la palabra de la verdad, y puede fácilmente escapárseles a los que no estén con atención; dispuso el Espíritu Santo que fuese concisa y breve, para que significase con pocas palabras muchas cosas, y pudiese por la brevedad retenerse fácilmente en la memoria. Porque virtud natural de la palabra es el no ocultar con oscuridad las cosas que significa, ni estar ociosa y vacía andando ligeramente alrededor de las cosas.

Pues tal es la sentencia de los libros de Moisés, de la cual os acordaréis muy bien los diligentes; a no ser que por su brevedad haya pasado ligeramente por vuestros oídos. Dice así: *Atiende a ti mismo, no sea que alguna vez una palabra oculta se haga iniquidad en tu corazón.* (Deut. XV, 9.)

Somos los hombres inclinados a los pecados de pensamiento.

Atiende, pues, *no sea que alguna vez algún pensamiento oculto se haga iniquidad en tu corazón. Porque el que mire a una mujer para codiciarla, ya ha cometido adulterio en su corazón.* (Matth. V, 28.)

Las acciones corporales las interrumpen muchos; pero el que peca con el deseo, ha cometido el pecado con la velocidad de los pensamientos. Y así, en resbaladero tan repentino, se nos dió pronta precaución. Así lo atestiguan las palabras: *No sea que alguna vez una palabra oculta se haga delito en tu corazón.*

Examínate a ti mismo quién eres; conoce tu naturaleza: que es mortal tu cuerpo e inmortal el alma; y que tenemos una vida doble: una perteneciente a la carne, que pasa velozmente; otra perteneciente al alma, que no tiene límite.

Tiene la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, cazadores, atletas, soldados. (I Tim. III, 15.) A todos éstos se adaptará esta breve sentencia, comunicando a cada uno diligencia en el trabajo y entusiasmo en la voluntad. Eres cazador enviado por el Señor, que dijo: *He aquí que yo envío muchos cazadores y los cazarán por todos los bosques.* (Jerem. XVI, 16.) Atiende, pues, con diligencia, no se te escape la presa, para que cazando con la palabra de la verdad a los que se han convertido en fieras por sus servicios, los traigas al Salvador. Eres caminante como lo era aquél que oraba así: *Dirige mis pasos.* (Psalm. CXVIII, 133.) *Atiende a ti mis-*

mo; no tuerzas el camino, no te separes a la derecha o a la izquierda; vete por el camino real. (Deut. V, 32.)

Atiende a ti mismo: se sobrio, aconsejado, observador de las cosas presentes, previsor de lo futuro. No pierdas lo ya presente, por tu pereza, ni te prometas el goce de lo que ni es, ni tal vez será, como si estuviese yà en tus manos.

Atiende, pues, a ti mismo. Esta sentencia, aun cuando goces de espléndida felicidad y corra tu vida prósperamente, será útil como un buen consejero que trae a la memoria las cosas humanas. Y aunque seas atribulado por las adversidades, a su tiempo irá a una con tu corazón; de suerte que ni la soberbia te levantará a la jactancia, ni caerás por la desesperación en una deshonrosa tristeza.

Si te acuerdas, pues, de tu naturaleza, nunca te ensoberbecerás y te acordarás de ti mismo, si atiendes a ti mismo.

CONTRA LOS IRACUNDOS

Cuando oímos la amonestación del Apóstol: *Toda ira, indignación y alboroto con toda maldad esté lejos de vosotros* (Ephes. IV, 31), y al Señor, que dice que quien irrita temerariamente a su hermano, es

reo de juicio (Matth. V, 25) si es que hemos experimentado esta pasión que no nace en nosotros, sino que se precipita de fuera sobre nosotros como una inesperada tempestad, entonces, sobre todo, conoceremos bien lo admirable de las divinas amonestaciones. Y si alguna vez nosotros mismos hemos dado cabida a la ira, como abriendo paso a un vehemente río, y hemos aprendido en silencio la vergonzosa tribulación de los poseídos por esta pasión, habremos conocido por experiencia la verdad de aquella sentencia: *El hombre iracundo no es honesto* (Prov. XI, 25).

Por la ira se afila también la espada, y la muerte del hombre se ejecuta por mano humana. Por ella los hermanos se desconocen los unos a los otros, los padres y los hijos se olvidan de su naturaleza. Porque los iracundos se olvidan, en primer lugar, de sí mismos; después, de todos sus parientes. Y así como los torrentes que van a despeñarse en alguna concavidad arrastran consigo cuanto se les presenta delante, así los violentos e irresistibles ímpetus de los iracundos atropellan lo mismo a todos.

Es la ira una locura pasajera. Los iracundos, aun a sí mismos, se precipitan muchas veces en una des-

gracia evidente, despreciando su mismo bienestar a trueque de vengarse. Picados como con un aguijón con el recuerdo de los que les han ofendido, hirviendo y saltando en ellos la ira; no paran hasta que hacen algún daño al que les ha irritado: o tal vez son ellos los que le reciben, como pasa muchas veces que las cosas que violentamente se quiebran, padecen más de lo que dañan, pues se estrellan contra otras que las resisten.

Ni el filo de la espada, ni el fuego, ni cualquier otra cosa terrible es bastante para contener a un ánimo encendido en ira: no de otra suerte que a los posesos del demonio, de los cuales nada se diferencian los iracundos ni en su aspecto ni en el estado de su alma. Porque a los que están sedientos de venganza les hierve la sangre alrededor del corazón como agitada e inflamada por la fuerza del fuego, y saliendo al exterior presenta al airado en otra forma, mudándole la acostumbrada y a todos conocida, como si se pusiese una careta en la escena. Se desconocen en ellos los ojos propios y ordinarios: su aspecto es fiero y su mirada despide fuego. Y hasta aguza sus dientes como un jabalí. Su rostro está lívido y enrojecido: la mole de su cuerpo se entumece: sus venas se hinchan por la tempestad que ruge

en su fatigoso alentar. Su voz áspera y muy levantada; sus inarticuladas palabras se precipitan temerariamente, sin proceder con lentitud, ni con orden, ni con significación.

Todo lo que se le pone delante sirve de arma a la ira. Y si se encuentra por la parte contraria con el mismo mal que le resiste, es decir, con otra rabia y locura semejante, cayendo el uno sobre el otro, hacen y sufren mutuamente cuanto es justo que sufran los que luchan bajo semejante espíritu. Las mutilaciones de los miembros, y muchas veces aun la muerte, lo cuentan los que luchan como premios de la ira. Comenzó el uno a levantar sus manos sin justicia; el otro le rechaza; repitió el otro el golpe, el segundo no cede. Y el cuerpo queda lastimado por las heridas; mas la ira hace que no se sienta el dolor. Porque ni tiempo tienen para sentir lo que sufren, teniendo puesta su mente en vengarse del que les hiere.

No curéis un mal con otro mal, ni porfiéis por aventajaros unos a otros en hacer daño. Porque en las luchas malas es más digno de compasión el que vence, porque se retira con mayor pecado.

Por lo tanto, no te hagas deudor de un premio malo, ni pagues peor una deuda mala. ¿Te insulta el iracundo? Detén con tu silencio el daño. Pero tú,

recibiendo en tu corazón como a un torrente la ira del otro, imitas a los vientos que rechazan con su soplo lo que se les arroja. No tengas a tu enemigo por maestro, ni emules lo que odias, ni te hagas como un espejo del que se irrita mostrando en ti mismo su figura.

No rebajes tu ánimo, ni consientas ponerte al alcance de los injuriadores. Deja que te ladre en vano, que se despedace a sí mismo, que así como el que azota a uno que no siente, se hace mal a sí mismo (porque ni se venga del enemigo ni apacigua la ira), así el que ultraja a uno a quien no alteran los oprobios no puede encontrar descanso para sus sufrimientos.

Aleja de ti estas dos cosas: el tenerte por digno de grandes cosas, y el tener a hombre alguno por muy inferior a ti en dignidad. Porque así jamás la ira se levantará contra nosotros en las injurias que nos infieran.

Si no te sientes impresionado, estás sin herida. Si tu ánimo sufre algo, contén el ímpetu en ti mismo. Porque *en mí,* dice, *ha sido turbado mi corazón* (Psalm. CXLII, 4). Es decir, no dejó salir afuera la pasión, sino que, como a una ola que se deshace dentro de los litorales, la ahogó. Contenme el corazón

que ladra y que enfurece. Teman tus pasiones la presencia de la razón, no de otra suerte que temen los niños cuando hacen alguna travesura, la presencia de algún varón respetable.

Porque la irritación de nuestro espíritu es útil para muchas obras de virtud, cuando como un soldado que rindiendo sus armas al general acude prontamente a prestar su auxilio adonde le mandan; y es aliada de la razón contra el pecado. La ira es el nervio del alma, y la da energía para emprender las buenas obras. Porque si alguna vez la encuentra debilitada por el placer, fortaleciéndola como con baño de hierro la convierte de muy blanda y muelle en austera y varonil.

Pues si no te irritas contra el diablo, no te es posible odiarle como merece. Y así, conviene, según pienso, amar con tanto entusiasmo la virtud con cuanto conviene odiar al pecado. Para lo cual es muy útil la ira, cuando siguiendo a la razón como al pastor el perro, se mantiene apacible, atenta a lo que aprovecha, y dócil a la razón; y a la voz y mirada ajena, se enfurece aunque parezcan traer agasajos, pero tiembla al grito del amigo y compañero. Este es el mejor y más apto auxilio que tiene la parte razonable del alma, el que le viene de la ira. Porque el que así procede no se aplacará ni hará alianza

con los que ponen asechanzas: nunca admitirá la amistad con cosa alguna dañosa, sino que siempre ladrará y despedazará como a un lobo al placer engañador. Esta es la utilidad que se sigue de la ira para los que saben valerse de ella.

Y así la ira excitada cuando conviene y como conviene, produce la fortaleza, la paciencia y la continencia; pero si obra alejada de la recta razón, se convierte en locura. Por eso nos amonesta el salmo: *Irritáos y no pequéis* (Psalm. IV, 56). Y el Señor amenaza con su juicio al que se irrita sin causa (Matth. V, 22): pero no prohibe que usemos de la ira como una medicina. Porque aquellas palabras: *Pondré enemistad entre ti y la serpiente* (Gen. III, 15), y aquellas otras: *Sed enemigo de los madianitas* (Num. XXV, 17), son propias de quien enseña que se ha de usar la ira como un arma. Por eso Moisés, el más manso de todos los hombres (Num. XII, 3), para castigar la idolatría armó las manos de los levitas con intención de que diesen muerte a sus hermanos: *Ponga, dijo, cada uno la espada a su cintura, y pasad de puerta en puerta y volved por los campamentos, y mate cada uno a su hermano, cada uno a su vecino, cada uno a su allegado* (Exod. XXXII, 27).

Pero tú te irritas contra tu hermano sin razón.

Porque ¿cómo no ha de ser sin razón cuando siendo uno el que provoca, tú te irritas contra otro? Haces lo que los perros, que muerden las piedras cuando no alcanzan al que las arroja. El que es provocado es digno de compasión: pero el que provoca, de odio. Guarda allá tu ira contra el enemigo de los hombres; contra el padre de la mentira; contra el autor del pecado: pero compadécete de tu hermano; porque si permanece en el pecado, será entregado al fuego eterno con el diablo.

Si conforme al precepto del Señor, te acostumbras a ser el último de todos, ¿cuándo te enfurecerás, como si ultrajasen tu dignidad? Cuando te injuria un niño pequeño, te causan risa sus ultrajes; y cuando alguno que tiene la razón turbada por la demencia dice palabras afrentosas, por más digno le tienes de compasión que de odio. No son por lo tanto las palabras las que suelen excitar los disgustos, sino la soberbia que se levanta contra el que nos injurió, y la estima que cada uno tiene de sí mismo. De suerte que si arrojas estas dos cosas de tu alma, las injurias que vengan serán estrépitos que meten ruido en vano. *Deja por lo tanto la ira y arroja la indignación* (Psalm. XXXVI, 8), para que así evites el peligro de este vicio, *que se descubre desde los cielos*

sobre toda impiedad e injusticia de los hombres (Rom. I, 18).

Si con prudente determinación puedes arrancar la amarga raíz de la ira, extirparás con tal comienzo muchos vicios. Porque los engaños y las sospechas, y la infidelidad, y la malicia, y las asechanzas, y la audacia, y el enjambre todo de semejantes males, son frutos de este vicio. No atraigamos por lo tanto a nosotros un mal tan grande: enfermedad del alma, oscuridad de la razón, alejamiento de Dios, ignorancia de la amistad, principio de la guerra, colmo de calamidades, demonio malo que se engendra en nuestras mismas almas y se apodera como desvergonzado huésped de nuestro interior, y cierra la puerta al Espíritu Santo.

SOBRE LA ENVIDIA

Es la envidia un pesar de la prosperidad del prójimo. Por eso jamás las tristezas, jamás las congojas abandonan al envidioso. ¿Es fértil el campo del vecino? ¿Abunda en su casa todo lo necesario para vivir? ¿Acompáñale siempre la alegría del alma? Todo esto es pábulo para esta enfermedad y aumen-

ta el dolor en el envidioso. De suerte que en nada se diferencia de un hombre desnudo, a quien todas las cosas le lastiman. ¿Es alguno valiente? ¿Es de buen parecer? Esto hiere al envidioso. ¿Es otro más elegante en su forma? Otra llaga para el envidioso. ¿Sobresale uno entre muchos por las dotes de su alma? ¿Es admirado y emulado por su cordura y elocuencia? ¿Es otro rico y espléndidamente dadivoso en sus limosnas y en su trato con los necesitados, y es muy alabado por aquéllos a quienes hace beneficios? Pues todas estas cosas son llagas y heridas que le lastiman en medio del corazón. Y lo más terrible de la enfermedad es que ni siquiera se puede descubrir, sino que el envidioso anda con la vista baja, y está melancólico, y se inquieta, y se irrita y perece bajo este mal. Si se le pregunta sobre su pasión, se avergüenza de declarar su desgracia y de decir: *Soy envidioso y cruel; me afligen los bienes del amigo y lamento la alegría de mi hermano, y no sufro la presencia de los bienes ajenos, sino que tengo por calamidad la dicha de mi prójimo*. Esto diría si quisiera decir la verdad; mas prefiriendo no descubrir nada, tiene represada en su pecho la enfermedad que abrasa y roe ocultamente sus entrañas.

Un remedio le queda para su mal, y es el ver arruinarse a alguno de los que envidia. Este es el

límite del odio: ver caer de la felicidad al que envidiaba; ver que viene a ser desgraciado el que era tenido por dichoso. Entonces hace las paces y se hace su amigo: cuando le ve llorando, cuando le contempla arrasado en lágrimas. Y no se goza con el que es feliz, y se alegra con el que llora: y se compadece de aquella mudanza de vida, de las desgracias en que ha caído desde la altura de la felicidad y alaba la dicha pasada, no por misericordia y compasión, sino para hacerle sentir más hondamente la desgracia. En una palabra, es enemigo de los bienes presentes y amigo de los que se han perdido.

Sabio era a la verdad el que ni permitía que se comiese con un hombre envidioso (Prov. XXIII, 6), comprendiendo bajo la reunión en la comida toda otra comunicación en la vida. Porque así como tenemos cuidado de alejar el fuego todo lo posible de la selva, que fácilmente puede quemarse, así conviene alejarse en cuanto sea posible de la conversación y amistad de los envidiosos, poniéndonos fuera del alcance de los dardos de la envidia. Que no puede ser que caigamos en las redes de la envidia si no es acercándonos a ella por la familiaridad. Pues según el dicho de Salomón: *Al hombre le viene la envidia de su compañero* (Eccl. IV, 4). Y así es, en efecto. No envidia el escita al egipcio, sino cada uno al de

su nación, y entre los de su nación, no envidia a los que no conoce, sino a aquellos a quienes más trata, y entre los que trata, a los vecinos, y a los que tienen el mismo oficio, y a los que de cualquiera otra suerte son más domésticos, y aun, entre éstos, a los de la misma edad, a los parientes y a los hermanos. En una palabra, así como el gorgojo es enfermedad propia del trigo, así la envidia es debilidad de la amistad.

¡Cómo por su mismo rostro se conoce manifiestamente a los envidiosos! Su mirada lánguida y oscura, rostro triste, entrecejo arrugado, perturbado su ánimo por la pasión, privado de recto criterio en la verdad de las cosas. No es para ellos laudable ninguna obra de virtud, ni la elocuencia, aunque esté adornada con la gravedad y la gracia, ni cosa alguna de las que se alaban y se admiran. Como los buitres, dejando atrás en su vuelo prados deliciosos y paisajes de suavísimas fragancias, se lanzan sobre los sitios donde hay mal olor; y como las moscas dejan lo sano y se arrojan sobre las heridas, así los envidiosos ni siquiera ven lo bueno de la vida y la grandeza de las buenas obras, y se fijan en las debilidades.

Llaman temerario al valiente, necio al prudente, cruel al justo, falaz al sabio; y al que es munífico le tienen por hombre que hace gastos inútiles; al libe-

ral le tienen por derrochador y al económico por parco. En una palabra, todo género de virtud tiene para ellos cambiado su nombre en el del vicio contrario.

A LOS RICOS

El que ama al prójimo como a sí mismo, no posee más que su prójimo. Pero tú te presentas con muchas riquezas. ¿De dónde, pues, te han venido, sino de que has pospuesto a tus comodidades el bienestar de muchos? De manera que cuanto más abundas en riquezas, tanto menor es tu caridad. Que si hubieses amado a tu prójimo, sin duda hubieras repartido con él tu dinero. Mas ahora tienes pegadas a ti las riquezas más estrechamente que los miembros del cuerpo, y cuando se separan de ti te duele lo mismo que si te cortasen la parte más principal de él.

Después que no puedes gastar el oro en un sinnúmero de invocaciones, lo ocultas debajo de la tierra. Locura increíble; cavar la tierra cuando el oro estaba en las minas; y volverlo a esconder en la tierra después de haberlo descubierto. Seas quien fueres el que entierras las riquezas, con ellas entierras

tu corazón. Porque *donde está tu tesoro,* dice la Escritura, *allí está también tu corazón.* (Mat. VI, 21).

¿Qué vas a responder al juez, tú que vistes a las paredes y no vistes al hombre; que adornas a los caballos y desprecias a tu hermano cubierto de harapos; que dejas que se pudra el trigo y no alimentas a los hambrientos; que entierras el oro y abandonas al oprimido? Y si te acompaña una esposa que también sea amante de las riquezas, la enfermedad se duplica: porque da más pábulo a las comodidades, aumenta el ansia de placeres y excita el aguijón de los caprichos vanos, pensando en hacerse con piedras preciosas, margaritas, esmeraldas y jacintos; forjando y entretejiendo oro, y aumentando la enfermedad con toda clase de vanidades.

Pues ¿cuándo cuidará de su alma el que está al cuidado de los caprichos de una mujer? Así como los turbiones y las tempestades hunden los navíos que están podridos, así también las perversas inclinaciones de las mujeres sumergen las almas débiles de sus esposos.

Cuanto ve la vista, tanto apetece el avaro. *No se saciará el ojo viendo* (Eccl. I, 8), ni se saciará el avaro recibiendo. *El infierno nunca dijo basta*

(Prov. XXVII, 20), ni el avaro dijo jamás basta. ¿Cuándo vas a usar de las cosas presentes? ¿Cuándo gozarás de ellas, si siempre te detiene el trabajo de adquirir más? *¡Ay de los que añaden a una casa otra casa, y juntan un campo con otro campo para quitar algo a su prójimo!* (Isa. V, 8.) ¿Qué es lo que tú haces? ¿No das mil excusas para despojar a tu prójimo? Me hace sombra la casa del vecino, es un alborotador, alberga a los vagabundos; y trayendo otros pretextos, exagerándolos y pregonándolos, revolviéndolos siempre y molestando, no para hasta obligarle a irse a otro sitio. El avaro es mal vecino en la ciudad, mal vecino en el campo. Conoce el mar sus términos; respeta la noche los límites que tanto tiempo ha le fueron señalados; pero el avaro no respeta al tiempo, no conoce el término, no cede al orden de sucesión, imita la violencia del fuego: todo lo invade, todo lo devora.

¿No pondrás delante de tus ojos el juicio de Cristo? ¿Qué excusa vas a traer cuando aquellos a quienes has injuriado te rodeen y griten contra ti delante del juez eterno? ¿Qué harás? ¿Qué abogados llevarás? ¿Qué testigos sacarás? ¿Cómo sobornarás al juez, a quien con ningún artificio se le puede engañar? No hay allí oradores, no hay allí palabras persuasivas que puedan echar por tierra la verdad del

juez. No te acompañan los aduladores, ni las riquezas, ni el fausto de la dignidad; abandonado de los amigos, abandonado de los protectores, sin patrocinio, sin defensa, te encontrarás cubierto de vergüenza, triste, cabizbajo, solo, sin libertad y sin confianza para hablar. Adonde quiera que vuelvas los ojos encontrarás argumentos claros y patentes de tus crímenes; por un lado las lágrimas del huérfano; por otro los gemidos de la viuda; de otra parte los mendigos abofeteados por tu misma mano, los esclavos que mataste, los vecinos a quienes provocaste a ira; todo se levantará contra ti; te rodeará la multitud perversa de tus malas obras. Porque, como sigue la sombra al cuerpo, acompañan a las almas los pecados, reflejando claramente las obras.

¿A quién perdonó la muerte porque fuese rico? ¿De quién huyó la enfermedad por sus riquezas? ¿Hasta cuándo va a estar siendo el oro lazo de las almas, anzuelo de la muerte, astucia del pecado? ¿Hasta cuándo van a ser las riquezas causa de la guerra, por la cual se templan las armas y se aguzan las espadas? Por las riquezas desconocen los parientes la naturaleza, los hermanos se miran con ojos criminales; por la riqueza alimentan los desiertos a los homicidas, el mar a los piratas, las ciudades a los

sicofantas. ¿Quién es el padre de la mentira? ¿Quién el urdidor de falsas acusaciones? ¿Quién engendra el perjuro? ¿No es la riqueza? ¿No es la pasión por el oro? ¿Qué es lo que hacéis, hombres? ¿Quién ha convertido en lazos contra vosotros lo que es vuestro? Es auxilio para vivir. Que no han sido dadas las riquezas como incentivos para el mal. Son redención del alma, no ocasión de perdición. Pero es necesaria la riqueza por los hijos. Este es un espacioso pretexto de la avaricia, porque os escudáis con vuestros hijos y entre tanto satisfacéis vuestro corazón. No pongáis por excusa a un inocente; tiene Señor propio y propio conservador; de otro recibió la vida; de ese mismo espera los auxilios de la vida.

No os equivoquéis; de Dios nadie se burla (Gal. VI, 7). No se presenta al altar cosa muerta: trae una víctima viva. No se admite al que ofrece de lo que le sobra. Y tú ofreces al bienhechor que te lo dió lo que te ha sobrado de toda tu vida. Si no te atreves a dar las sobras de tu mesa a unos huéspedes ilustres y nobles, ¿cómo quieres que Dios se aplaque con las sobras de tu vida?

CONTRA LOS EBRIOS

La embriaguez, ese espíritu del infierno, a quien voluntariamente abrimos las puertas, y se apodera de nuestras almas por medio del placer; la embriaguez, madre de la maldad, enemiga de la virtud, al hombre fuerte le hace débil, al casto lascivo; no conoce la justicia, destierra la prudencia: como el agua es contraria del fuego, así el vino, usado sin medida, apaga la razón. Por eso me resistía yo a hablar contra la embriaguez: no porque sea un mal pequeño y despreciable, sino porque nada habían de aprovechar mis palabras.

Los que tienen sus ánimos invadidos por la embriaguez y sus cuerpos excesivamente ardorosos, a todas horas y constantemente son impelidos a los deleites impuros y torpes. Y esto no sólo les convierte en brutos, sino que la privación de sus sentidos hace al embriagado más abominable que cualquier bestia. Porque ¿qué animal pierde el sentido de la vista y del oído, como lo pierde el que se embriaga? ¿No les sucede a éstos que no conocen a sus parientes, y muchas veces tratan con desconocidos, creyendo que son sus allegados? ¿No pasan muchas veces saltando por las sombras creyendo que atraviesan arroyos y valles? Sus oídos están continua-

mente percibiendo ruidos y estrépitos como los del rugiente mar: les parece que la tierra se levanta hacia arriba, y que los montes andan en derredor suyo. Unas veces ríen sin cesar; otras se lamentan y lloran sin consuelo. Ora se muestran intrépidos y audaces, ora tímidos y temblorosos. Para ellos los sueños son profundos, difíciles de sacudir, sofocantes y parecidos a la muerte; las vigilias, más estúpidas que los mismos sueños, pues su vida es un sueño continuo, porque ni tienen con qué vestirse, ni que comer para mañana, y en su embriaguez reinan y capitanean ejércitos, y edifican ciudades, y reparten dinero. De semejantes visiones y engaños llena sus cabezas el vino. En otros, produce efectos contrarios. Están desesperanzados, tristes, doloridos, llorosos, tímidos y consternados. Un mismo vino excita en las almas afectos diversos, según la diversa disposición de los cuerpos. A los ardorosos y llenos de sangre, les pone alegres y gozosos; a los que ya han gastado las fuerzas con su peso y les ha corrompido la sangre, les excita a los efectos contrarios. ¿Qué necesidad hay de enumerar la turba de los demás trastornos? La pesadez de su carácter, el irritarse con facilidad, el ser quejumbrosos, el ser de ánimo mudable, los gritos, los tumultos, el ser inclinados a todas las pasiones, el no saber refrenar la ira.

A éstos llora Isaías: *¡Ay de aquellos que se levantan por la mañana, y se lanzan a la sidra, y esperan la tarde porque el vino les abrasa. Beben vino al son de la cítara y del pandero; y no miran las obras del Señor, ni consideran las obras de sus manos!* (Isa. V, 11). Tienen los hebreos costumbre de llamar sidra a toda bebida que pueda embriagar. Pues a los que, apenas comienza el día, andan en busca de los sitios donde se dan bebidas, a los que frecuentan las bodegas y las tabernas, a los que se reunen para beber, a los que agotan todos los cuidados de su alma en tales ocupaciones; a esos llora el Profeta, porque ningún tiempo les queda para considerar las maravillas de Dios.

Por estos males, hombres mezclados con mujeres, entregando sus almas al espíritu de la embriaguez, formando todos juntos una danza, se hirieron mutuamente con el aguijón de las pasiones. Las risas de una y otra parte, los cantares obscenos, los gestos lascivos, todo provocaba a la impureza. ¿Te ríes, dime, y te gozas con gozo impuro, cuando te era mejor estar llorando y gimiendo los pecados pasados? ¿Entonas cantos de meretriz, olvidándote de los himnos y salmos que aprendiste? ¿Mueves los pies, y saltas como los locos y bailas, cuando debieras hincar tus rodillas para adorar? ¿A quién llora-

ré? ¿A las doncellas aún no casadas o las que están ya sujetas al yugo del matrimonio? Aquéllas volvieron sin la virginidad; éstas sin la fidelidad a sus maridos. Que si algunas evitaron por ventura el pecado en sus cuerpos, recibieron por completo el mal en sus almas. Lo mismo digo de los hombres. Si miró con malicia, malicia tiene. *El que mira a una mujer para desearla, ha fornicado* (Mat. V., 28). Si tienen tanto peligro los que de paso e inadvertidamente miran a una mujer, ¿qué peligro no han de tener los que de propósito asisten a semejantes espectáculos para ver a unas mujeres que por la embriaguez se portan indecorosamente, que componen sus gestos para provocar la lascivia, que cantan cantilenas muelles, que sólo con ser oídas pueden excitar la pasión de la carne en los lascivos? ¿Qué van a decir, qué excusas van a traer los que de tales espectáculos volvieron cargados con un enjambre de tantos males? ¿No se ven obligados a confesar que miraron para excitar su concupiscencia? Luego son reos de adulterio según el inevitable juicio de Dios.

La venida del Espíritu fué clara y manifiesta a todos, pero tú has preferido hacerte habitación del Espíritu contrario y te has convertido en templo de ídolos (Rom. VIII, 11), siendo así que deberías ser templo de Dios donde habitase el Espíritu Santo.

Has atraído sobre ti la maldición del Profeta, que dice en nombre de Dios: *Convertiré sus solemnidades en luto* (Amos. VIII, 10).

EDICIONES

Obras completas: J. Garnier et Masson, Paris, 1721-1731.
Patrologia Graeca, t. XIX-XXXII, Migne.
Adversus Eunomium y *De Spiritu Sancto,* J. D. H. Goldhon.
S. Basilii et S. Gregorii Theologiae opera dogmatica, Lipsiae, 1854.
The boock of S. Basilon The Holy Spirit against the Pneumatomachi, Oxford, 1892.
Ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere, J. Bach, Münster, 1900.
Nueve homilías sobre el Hexamerón, Nueva York, 1901.

La primera traducción latina se hizo en Roma en 1515. El autógrafo manuscrito está en el Museo Británico.

En la Biblioteca Barberini hay un manuscrito que lleva el título *Liturgia de San Basilio.* No hay seguridad acerca de su autenticidad.

BIBLIOGRAFÍA

San Gregorio Nazianzeno: *Orationes.*
Efren el Sirio: *Encomium in Basilium* en *Momumenta Eclesiae Graecae* de Catelier.
San Jerónimo: *De viris ilustribus,* t. CXVI.
Jalm: *Basilius platonizans,* Berna, 1838.
Martin: *Essai sur les lettres de S. Basile le Grand,* Rennes, 1865.
G. Hermant: *Vie de S. Basile le Grand et celle de S. Gregoire,* Paris, 1674.
Fialon: *Etude historique et littéraire sur Saint Basile, suivi de L'Hexaméron,* Paris, 1867.
Schürmann: *De S. Basilio et Gregorio Nazianzeno,* 1802-1872.
Eischoff: *Zwei Schrifften des Basilium und Agustinus als geschichtl. Documen-*

te der Vereinigung von klasischer. Bildung und Cristentum. Scheswig, 1827.
Berger: *Die Schöpfungslehre des Basilius der Grösse,* 1898.
Fisser: *De vita Basilii Magni Caesareae in Capadocia episcopi,* 1828.
Jose del Pozzo: *Diluzidazioni critico-istoriche sulle relazioni degli antichi e moderni scritori della vita di S. Bassilio Magno,* Roma, 1746.
Böhringer: *Basilius der Grösse,* Sttutgart, 1875.
Dörgens: *Der heilige Basilius und die klassischen Studien,* Leipzig, 1875.
Klose: *Basilius der Grösse,* 1835.
Scholl: *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade,* Friburgo, 1881.
Swainson: *The greek Liturgy,* Cambridge, 1884.
Prabst: *Liturgie der vierten Jahrhunderts und deren Reform,* Münster, 1893.
Besse: *Les moines d'Orient,* Paris, 1900.
Lenoi de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles,* Paris, 1693-1712.
Clavel: *Antigüedad de la Religión y regla de S. Basilio,* Madrid, 1615.

(Versión de SEVERIANO DEL PARAMO, S. J.; notas de M. Z.)

CRISTAL DEL TIEMPO

UNA CULTURA – UN PAISAJE, por E. Gómez Orbaneja. – PASIÓN DE ESTADO, por F. Romero Otazo. – COMERCIO EXTERIOR Y ECONONOMÍA NACIONAL, por J. A. Rubio Sacristán. – CONVERSACIONES BABÉLICAS, por A. Garrigues.

UNA CULTURA – UN PAISAJE

No sé si a alguien se le habrá ya ocurrido comparar dos libros, uno francés y otro alemán, escritos durante la guerra y tan circunstanciales a ella que valieron entonces, de cada lado, como armas de la inteligencia movilizada. Pero la guerra no fué, en ningún sentido, una circunstancia; la inteligencia que aspiró a servirla, a servir nacionalmente, tuvo que calar hasta lo más hondo y asir las raíces de la contradicción permanente. Que no eran ni son, en ese fondo, sino las mismas raíces de la constitución histórica de los contradictores.

El libro francés es el dedicado por Barrès a la actitud observada en aquella coyuntura esencial por las *diversas familias espirituales de Francia.* Hecho, supongo, de artículos de periódico, recogiendo la propaganda acomodada a cada día, su significación duradera reside precisamente en su onda corta, en que le falta de algún modo, que al pronto no se alcanza, verdadero patetismo. Fronterizo—como casi siempre es el caso—Barrès se había pasado la vida jugando al nacionalismo, o lo que es igual, paradójicamente, a la exclusión sistemática de lo diverso—un juego, en Francia, a pesar de todo, bastante inocente—y ahora se daba cuenta de que la consigna dictada por el peligro, la unión sagrada, como la llamaron, significaba lo contrario de cualquier exclusión, y de que la diversidad no era en su país sino accidente y adorno. El libro alemán paralelo, las *Consideraciones de un apolítico,* de Thomas Mann, cuya

lectura hay que aconsejar ahora más que nunca, tiene un alcance mucho más profundo. Su tema es, en resumen, la complejidad y la inconsumación del alma alemana. La obra entera de Mann, sus novelas lo mismo que estos escritos polémicos, se podría estudiar como el desarrollo, en diferentes planos, de la idea de Nietzsche de Alemania como *pueblo del medio*. Pueblo del medio *in jedem Verstande,* en todos los sentidos—en el espacial como en el temporal. Puesta entre Norte y Sur y entre Este y Occidente, y partida entre ayer y mañana *(los alemanes no tienen aún hoy,* dice el *Más allá del bien y del mal),* sobre el alma alemana cruzarían todas las contradicciones de Europa, haciendo de ella esencial contradicción.

La guerra prestó a esa idea de una existencia central y escindida la misma claridad que tiene que dar el hecho real de vivir en una isla a la idea de aislamiento. El libro de Mann recuerda aquel de Nietzsche—en el cual, es verdad, ya estaba dicho todo—porque es el de una conciencia individual en que se siente pesar el destino de un pueblo. El alemán que se conoce de ese modo, como portador de un destino colectivo, se sabe a sí mismo punto de encuentro de todas las fuerzas de choque de la cultura europea y, como tal, perpetuamente amenazado. Como partícipe de esa idea específicamente alemana: el centro, *die Mitte,* como mediador e intermediario, el hombre alemán no se deja *fijar;* está constantemente escapándose de sus límites, de su definición. Otro texto de Nietzsche: *Ellos* (los alemanes) *se escurren de la definición y son, por ello, la desesperación de los franceses.* Pero a la hora de justificarse universalmente—de defenderse—¿bajo qué fórmula, bajo qué doctrina orgánica se presentarán? *Caracteriza a los alemanes que para ellos el problema ¿qué es lo alemán? nunca se agota—niemals ausstirbt.* El nacionalismo alemán no ha intentado siquiera construir una doctrina; aspira a más: a apropiarse una mitología.

En un nacionalismo como el francés, en cambio, es muy

difícil separar la nación de su fórmula, la realidad de su conciencia histórica. El francés es *casi* su definición. Se piensa, se siente y se justifica, en cuanto francés—no, es claro, en cuanto hombre—sin contradicción íntima; ya articulado y resuelto. Si no un sistema, Francia es un paisaje. Es el paisaje común a un normando y un provenzal, a un católico y un protestante, a un socialista y un monárquico. Todas las familias espirituales de Francia coinciden de algún modo ante un paisaje. Probablemente sería falso decir que Francia es una doctrina. Es como una *Weltanschauung* mínima, que todo ha contribuído a hacer fluir unánime—desde la romanización uniforme de las Galias hasta el bachillerato de la tercera República. El judío socialista, de nombre alemán, Blum, ha tenido de joven los mismos amigos, ha amado los mismos poetas, se ha examinado de los mismos programas que el católico monárquico Daudet.

Esta representación de la cultura francesa sería falsa si se pretendiese con ella negar la escisión y el duelo que nunca han faltado. Lo singular está, precisamente, en que, existiendo, irreductible, la dualidad, haya podido resolverse, a cada vez, en un diálogo. El diálogo da a la cultura su articulación, y el francés de hoy, en su clase republicana, puede oir cómo sus clásicos hablan, se escuchan entre sí y se replican. Y aunque cada voz esencial en el coloquio trajese, por sí sola, un país, aunque hubiese, en efecto, la Francia de Montaigne y la Francia de Pascal, la de Voltaire y la de Rousseau, etc., lo esencial sería que, desde el siglo xvii, no hay sino *un* Montaigne, *un* Pascal. Cada uno de estos nombres no es sólo un bien común—en el sentido más puro del adjetivo, un bien nacional—sino también, desde entonces, un valor determinado y establecido. En el siglo xvii, bajo Luis XIV, Francia construye el sistema de cultura de su clasicismo, al que la unidad y el poder políticos dotan de validez universal. Una sociedad preparada, con sus jerarquías entronizadas, le da su cuerpo. La

construcción cultural de Francia se encuentra, por consiguiente, con un Estado nacional y con una clase social dominante capaz de imponerla. Todo lo contrario ha sido la formación histórica de la cultura alemana. Propiamente, una cultura alemana no se constituye hasta el comienzo del siglo XIX, o sea, siglo y medio después de completarse la doctrina orgánica del clasicismo francés. Pero el contraste principal no le da ese retraso, sino el hecho incalculable de que, hacia 1800, Alemania no existiese aún. Ni había una unidad política, un Estado *alemán,* ni una sociedad nacional estructurada en condiciones de incorporarse una cultura. Esta fué el producto de un pequeño sector, la burguesía intelectual, sin contacto ni dominio sobre el resto de la humanidad alemana. El mundo cultural de Goethe y los *poetas y pensadores,* no constituye una herencia que cada alemán reciba, por serlo, sin más, al modo como el francés recoge en una tradición la cultura moral filtrada e invisible *(la mejor Francia se esconde*—citando otra vez a Nietzsche) de sus clásicos. Es el patrimonio de un grupo reducido, sin poder director: la burguesía, dando a esta palabra un valor cultural histórico; su significado de pueblo *fijado,* con estructura estable; la estirpe que, en las ciudades, en los *burgos,* ha salvado del caos al hombre. *(Las ciudades,* es como decir, para Alemania, el Occidente y el Sur.) La cultura queda por ello adscrita a otra expresión de esa idea del centro, consustancial a lo alemán, a la idea de burgués, de *Bürger*—que no es el *bourgeois. Cultura (Bildung)*—escribe Curtius—*ha sido la forma de existencia de la burguesía alemana.* Su destino depende, por consecuencia, en Alemania, de un proceso social—ya casi terminado—de modo más circunscrito y mucho más dramático que en los países occidentales de Europa. Sabido es que otro motivo constante de las novelas de Mann, que subraya su libro polémico de la guerra, es el de la agonía del mundo burgués, entendiendo por él, hay que insistir, no una categoría económica o política, sino una forma es-

piritual de vida. A ese mundo burgués, que se debate entre los extremos, como el hombre alemán mismo, a veces lo ha identificado el novelista con la forma histórica de una ciudad—en su obra más famosa, su Lübeck natal—con el paisaje que durante siglos ha acompañado y condicionado su esfuerzo, el de la burguesía, por elevarse a una conciencia universal. De cualquier modo que lo haya logrado, trascendiendo de su interés de clase a una consideración pura y libre del hombre y su destino, la cultura, su producto, conserva su paisaje. El logro del artista—y en ningún ejemplo me parece que se muestra ello tan claro—representa una *Entbürgerlichung*, un fenómeno de superación y recreación por el individuo de la trama colectiva formada por todas las expresiones conscientes e inconscientes del interés de su grupo. Es un desasirse fundamental—pero de ningún modo *radical*. El fundamento no es la raíz. Bastaría recordar, para percibir la diferencia, el *Wilhelm Meister*, ese gran libro entrañable, que describiendo el proceso lírico de una *Entbürgerlichung*, la formación y re-creación por la cultura de un alma, es, por ello, nuestra verdadera epopeya, el epos del burgués.

A lo largo del siglo XIX se produce un fenómeno de *integración* de la burguesía alemana en el Estado. Integración, no en el concepto de una reciente y precisa teoría de Derecho constitucional, la de Smend, en que se designa con esa palabra un suceso posterior y mucho más amplio, que implica, en rigor, la aparición del Estado *total*, dentro del cual la sociedad entera, sin reserva alguna, con todos sus círculos y fines, vendría a alojarse. O sea, el hecho contemporáneo en que se quiebra—sin hacer más que culminar en su negación, según la opinión más brillante—la línea de los trescientos años que el hombre europeo se ha pasado sacando cosas de su Estado, desabsolutizándole. Lo que presenció el siglo XIX fué el encuentro del burgués alemán con un Estado monárquico preexistente, cuya creación le era por completo ajena. Claro que ese ingre-

so del burgués, criatura de un mundo nuevo, en una formación política previa a él, no es un hecho en modo alguno exclusivo de la tierra alemana, sino común a todos los países de revolución abortada. Lo peculiar de Alemania está en que el Estado con que se encuentra el hijo y nieto de los hombres de las ciudades, el *Bürger* de las cuencas del Rin y del Danubio, era extraño y hostil a la raíz de su cultura, nutrida, desde siglos, de sustancia histórica en un suelo arado por Roma y unido desde entonces, sin interrupción, al Occidente. (El hecho que Baviera y los otros países del Sur hayan conservado hasta ahora *su* Estado, no desautoriza, me parece, la inclusión aquí de ese segundo nombre. Lo que se apunta es el sentido de un proceso que se desarrolla a lo largo de todo un siglo—o, seguramente, de más tiempo—, puesto que, según todos los signos (¿imprevistos?), la Prusia de Bismarck acaba en estos días de completar su obra. Precisamente, la esperanza de muchos, hasta las elecciones del 5 de marzo de 1933, estuvo en la posibilidad de una reconquista por el Sur de su paisaje.) El Estado prusiano se levanta (¡a mediados del siglo XVIII!) sobre tierra colonizada por el Este hasta bien avanzada la Edad Moderna; todavía en el siglo XVII una parte del país a la derecha del Elba, es colonia de eslavos. Una tierra tan pobre que no pudo dar estilo ni ornato autóctonos a la nueva monarquía, la cual necesitó encargárselos, por mediación de Voltaire, al absolutismo de más estilo, a Francia. Materialmente, el Estado prusiano se alza sobre arena—*der märkische Sand!* Como el suelo que oculta el asfalto de Berlín, así es el piso histórico cubierto por la deslumbradora construcción política.

El hombre que la ha hecho no tiene ningún recuerdo, ningún culto común con el alemán de los paisajes romanizados y humanizados del Suroeste. La historia comienza para cada uno en un punto distinto. Para cada uno tiene nombres diferentes. A la unión que ha resultado de su encuentro, a la nación alemana, la ha llamado Hofmannsthal, en uno de sus escritos en

prosa, *die zerklüftete von Anbeginn*. Bajo la unidad política, un abismo escinde, desde el origen, a sus estirpes y las impide dialogar. En la historia de Alemania no suena nunca un diálogo ante un paisaje común. Y como el germanista de Viena, Nadel, lo ha probado para su expresión más arraigada, la literatura, es, culturalmente, una historia de estirpes y países, *Stämme und Landschaften*—de voces que no se oyen entre sí.

Sobre suelo de arena y sin historia (por esta circunstancia, y por otras, la ciudad más americana de Europa), Berlín es el signo más visible de todas las contradicciones que atraviesan el alma en un hilo de la Alemania compuesta. El *problema Berlín* le ha servido al alemán para plantearse, otra vez: primero, toda la *problemática* de su destino dramático de mediador; segundo, la de su relación existencial con el suelo. Es un problema resumen. Y si bien es verdad que existe actual desde hace sesenta años, desde la fundación del Reich, han sido estos últimos quince, los posteriores a la guerra, los que le han dado sentido total. Ello se debe a lo siguiente. Por un efecto imprevisto, Versalles en 1919, bajo Clemenceau, ha venido a corroborar y proseguir la obra de Versalles en 1871, bajo Bismarck. El espíritu lógico del francés pensó que, siendo una derrota exactamente lo contrario de una victoria, sus consecuencias respectivas tendrían que ser, necesariamente, opuestas. Gravísimo error. Un cinturón de fronteras hostiles ha apretado a Alemania sobre sí misma, reajustando su reciente e incierta unidad. Dar contorno preciso desde fuera a una cosa incapaz de producirlo por sí misma desde dentro, es casi crearla. Bajo el peso de Versalles, la Constitución de Weimar salvó milagrosamente la unión y preparó, para el día de su propia muerte, el fin del federalismo. Durante ese tiempo se ha concentrado en Berlín, además del poder político, un poder director difuso de toda la vida cultural alemana, como no había existido nunca antes. Consecuentemente, un resentimiento ha surgido en la provincia, de modo que, acaso por primera vez, se ha podido

pronunciar en Alemania, en la plenitud de su sentido, esta palabra: provincia. Quien haya vivido algo en las ciudades del Sudoeste y frecuentado en alguna forma a sus grupos directores, leído sus periódicos, etc., habrá sorprendido en mil gestos ese fenómeno moral. Al hombre de Colonia, de Frankfort, de Munich, centrado en su paisaje, le ha invadido poco a poco una psicología de desposeído y Berlín ha asumido para él la figura torpe y presuntuosa del *parvenu*. La hora, sin embargo, era demasiado grave para que pudiese contar una objección de estilo. Sino que con el estilo siempre está—o falta—algo más. Pocas veces la historia ha entregado a una ciudad un papel tan difícil; el mismo que han desempeñado en su momento—con todo, no tan culminante—Toledo o Viena, el papel encrucijada. Nunca lo ha recibido una ciudad peor preparada para él. A Berlín le han faltado, fundamentalmente, estructura social y una minoría directora, cosas que no salen de la arena; le ha faltado estirpe y le ha faltado paisaje. Sobre arena, o sobre asfalto, el *recien venido*, el *parvenu*, ha armado su tienda y ha cogido en sus manos la enorme coyuntura, quizá nuestro destino de europeos.

E. G. O.

PASIÓN DE ESTADO

I

Otra vez la diáspora. Otra vez los hijos de Sión se ven forzados a errar por el mundo con su hatillo al hombro. A diferencia de trances semejantes por los que pasó el pueblo judío, ahora no ha sido menester invocar razones de Estado en que

fundar la medida. ¿Para qué? Las razones de Estado—se dirá allende el Rhin—pertenecen al protocolo de arcaicos modos políticos, por cuya virtud cuando los Estados querían justificar ante el mundo actitudes que pugnaban con el contenido eterno de la razón se creaban sus razones. El Superestado contemporáneo no necesita buscar razones fuera de sí, más allá de sí, por encima de sí. Él es la razón de sí mismo.

No habría dejado de ser doloroso que el destierro fulminado contra el sionismo se inspirase en razones de Estado, porque ello argüiría la carencia íntima de razón. Pero, en fin de cuentas, tampoco pasaría de constituir un episodio, dramático si se quiere, en la historia interna de un país, un alto en la marcha hacia la superación de los valores políticos. Los demás hombres habrían de reducirse a acusar sentimentalmente el patetismo del suceso según la finura del propio sensorio. Es probable que, en esta hipótesis, el caso no nos importara más que la ocupación de Manchuria por el ejército japonés, valga el ejemplo, o que cualquiera otra de las audaces infracciones del derecho de gentes.

2

En nuestra idea, lo trágico del éxodo judaico reside en la conexión del fenómeno con toda una doctrina sobre la naturaleza y estructura del poder público.

Al judío no se le pone en entredicho civil por lo que hace, sino por lo que es. Lo que hace, si es en muchas ocasiones malo, en otras no sólo es bueno, sino lo mejor, lo más selecto de la vida del espíritu: arte, ciencia, investigación, progreso; en una palabra, cultura. Pero el ser, en cuanto caracterización etnológica, no hace a los hombres buenos o malos, ciudadanos o parias, aunque Heine opinara que el judío es lo mejor y lo peor de la humanidad.

Sin embargo, al judío, por serlo, se le despoja, en nombre de la nueva idea del Estado, de los atributos de la sociabilidad

humana—la veracidad, base de la convivencia—y se le niega el crédito de confianza abierto a todo ser de la especie suponiendo de antemano que el semita es mentiroso y traidor a su pensamiento cuando no escribe en los caracteres del alefato. Un paso más, y el nacionalismo habrá destruído la solidaridad de todos los pueblos. La vesania nacionalista no tiene por qué descargar su ira contra una raza concreta; hoy es ésta, mañana puede ser otra. Algún miembro del Comité de Artes y Letras de la Sociedad de Naciones, en su reciente reunión de Madrid, ha partido a los europeos en dos razas, la aria y la mediterránea. ¿Quién asegura que rodando por la pendiente del racismo no se llegue algún día a declarar incompatible al hombre mediterráneo con el ario o nórdico?

En la presente circunstancia son las diferencias raciales los móviles determinantes del poder. Cambiadas las circunstancias, pueden ser las diferencias idiomáticas, religiosas, económicas o cualesquiera otras las que sirvan de pretexto para identificar al Estado con una clase de ciudadanos, excluídos los otros. Y entonces, ¿qué queda de las garantías de la persona que tras un laborioso embarazo de siglos alumbró la cultura de Occidente?

A este paso angustioso de nuestra civilización, a este conflicto entre las dos ideologías no se ha llegado por los caminos del intelecto, sino por los de la pasión resentida. La Europa doliente, desilusionada ante el fracaso de los valores económicos que ella antepuso a la concepción espiritualista del mundo y de la vida y por los que se empeñó en insensata contienda, ha dado en cargar a la cuenta de la democracia las desventuras de la humanidad. Y como si en ello radicara el remedio de sus pesadumbres, el resentimiento europeo aspira a desprenderse del Estado contemporáneo, que es, en frase de Ortega Gasset, *el producto más visible y notorio de nuestra civilización,* aprestándose a edificar un nuevo tipo de ciudadanía en los antípodas de sus dos grandes desilusiones: la desilusión de la

democracia y la desilusión de la universalidad. Por eso, el nacionalismo surge autocrático y xenófobo. Por eso, el deshaucio nacional del sionismo, que no nos interesa como efemérides de la historia interna de un país, nos apasiona como estadio de un movimiento político de largo alcance.

3

Este juicio de valoración sobre el extrañamiento del alemán judío no alemán—la paradoja no es nuestra, es racista—nos autoriza a encararnos con aquellos que, en el fervor de la condolencia, han abierto los brazos, de par en par, con rumbo, hasta con alegría, a los judíos desterrados de su patria, brindándoles en nuestro suelo hogar hospitalario y lo que se les dé—o ellos se tomen—por añadidura. Después de todo, esas ofertas rumbosas no tenían por qué ser más discretas ni medir su repercusión dentro y fuera de las fronteras más estrictamente que los mismos gobernantes, después que, desde las cumbres de nuestro Horeb, España fué mostrada un día a los sefardíes dispersos por todas las latitudes como su tierra de promisión.

Nuestra oposición a la avalancha inmigratoria del sionismo no responde a estímulos religiosos. Si por éstos fuera, más bien habríamos de tender la mano a los perseguidos, prescindiendo de nuestra disparidad de cultos y pensando que ante el dolor ajeno, el cristiano no debe hacer acepción de personas, como no la hace el Padre celestial *entre judío o gentil, griego o escita*. Nuestra oposición dimana del respeto a los intereses comunes. Por lo mismo que no deseamos para nadie procedimientos de violencia, no queremos tampoco para nadie trato de favor. La igualdad de los ciudadanos ante la ley demanda más imperiosamente todavía que sean iguales ante la ley los extranjeros. Cuanto se proyecte para aliviar las penalidades de los judíos en el destierro nos parecerá digno de loa, siempre que el Es-

tado y sus instituciones respeten el compromiso de honor de velar por los propios antes que por los extraños. La acción tutelar de las corporaciones o entidades públicas no puede comenzar hasta que no quede sin remedio una sola de las necesidades nacionales.

Algunas sugerencias inspiradas en inconsciente generosidad encaminan las soluciones hacia algo así como el asentamiento, por derrama, entre los países amigos de Israel, con concesión de la ciudadanía y de medios de trabajo. Eso, nunca. El trabajo—¡quién lo diría!—es el don más precioso en la angustia universal del paro. Por lo demás, la historia revela que la ciudadanía es un lujo para el judío. Arbítrense otros procedimientos. Si las naciones cultas entienden que el éxodo de los judíos alemanes constituye un problema de minorías étnicas, lleven el caso a su organismo, la Sociedad ginebrina, de la que es miembro distinguido la nación alemana. Y allí, la que pueda hablar recio, que hable. Pero medite antes si puede hablar recio.

4

Porque para condenar arbitrariedades persecutorias, para oponerse con decoro a las medidas de excepción adoptadas *quia nominor leo,* lo primero que precisa es estar limpio de culpa. Y en los actuales momentos, España tal vez no gozaría de la autoridad moral necesaria para denunciar ante la democracia liberal del mundo las violencias ejercidas en nombre y a pretexto del anhelo nacional de las masas. También nuestro país conoce el agrio experimento realizado contra núcleos sociales situándolos colectivamente al margen de las normas universales del derecho, no por lo que hacen, sino por lo que son, a pesar de que lo que hacen es en muchas ocasiones lo mejor, lo más selecto de la vida del espíritu: arte, ciencia, investigación, caridad: cultura.

F. R. O.

COMERCIO EXTERIOR Y ECONOMÍA NACIONAL

Con frecuencia se repite la frase de que la peculiar estructura de nuestra economía nacional, de rasgos marcadamente autárquicos, la sustrae a los vaivenes de la coyuntura económica mundial. Lo cual viene a querer decir que el volumen de nuestro comercio exterior, tanto de importación como de exportación, no ejerce influencia apreciable en el ritmo ascendente o descendente de nuestra total economía, en el volumen total de la producción española, considerada cuantitativamente.

Hay, en efecto, una razón de orden general, no específica de España, que abona esta afirmación. Cuanto mayor es el desarrollo económico de un país, mayor se hace su trabazón con las demás economías nacionales. El desarrollo económico es siempre desarrollo industrial y no existe en el mundo país tan privilegiado que contenga en su territorio todas las primeras materias, la maquinaria, las fuerzas de trabajo técnicas y los mercados que son necesarios para abastecer su industria y dar salida a sus productos sin traspasar las fronteras. Los países, en cambio, en que predomina todavía la agricultura, encuentran dentro de sí mismos, en medida mucho mayor, los elementos necesarios para satisfacer sus necesidades. Un país en donde más de un 70 por 100 de la población vive agrupada en centros de menos de 25.000 habitantes, tiene en principio necesidades mucho menos diferenciadas y exigentes que otro en que abunden los núcleos urbanos populosos. Hoy, lo mismo que en todas las épocas, vida urbana en el sentido económico de la palabra significa más alto grado de civilización material, es decir, mayor número de necesidades atendidas y el consiguiente refinamiento de éstas.

Pero de estas consideraciones generales no se pueden deducir consecuencias ni enseñanzas concretas utilizables para servir de orientación a una política económica exterior. Ésta

necesita apoyarse en datos estadísticos mucho más precisos. En España tenemos ya recogidos los referentes al Comercio exterior de mercancías, pero faltan todavía casi por completo los relativos al total de la producción española. Y sólo la comparación entre unos y otros dará significación a los primeros. Tal vez tenga entonces que ser modificada aquella afirmación sobre la autarquía de nuestra economía; porque en términos de estadística económica, el problema está en averiguar qué tanto por ciento de dicha producción total puede causar una variación en la marcha normal de la economía nacional. ¿No entra en crisis una economía hasta que su producción total se haya reducido, digamos, en un 20 por 100, o basta una reducción de un 10, o de un 5 por 100 para producir efectos depresivos? El caso de los Estados Unidos, tan diferente del nuestro en todos sentidos, puede ser, sin embargo, aleccionador a este respecto. Desde que se inició la crisis a fines de 1929, púsose sobre el tapete el tema de la elevación de las tarifas arancelarias. Frente a los que temían que dicha elevación agravase todavía más los efectos de la crisis, se hizo valer que no representando la exportación americana sino un 10 por 100 escaso de la producción total del país, la baja eventual en las exportaciones no valía la pena de ser tenida en cuenta. Triunfó este criterio, se elevaron las tarifas, y las consecuencias, claramente patentes en las estadísticas, fueron desastrosas. Sin perder de vista las fundamentales diferencias que existen entre el caso español y el americano, convendrá tener muy presente este ejemplo del país que con mayor escrupulosidad observa las mediciones cuantitativas de los fenómenos económicos que dentro de él se desarrollan. Y si es verdad que la Economía española es eminentemente agrícola, con las características de las economías de este tipo a que aludíamos al principio, también es cierto que el valor de las exportaciones españolas en el año 1932 de una sola clase del arancel, la XII, que comprende productos de la tierra, casi sin excepción *(Productos alimen-*

ticios, comestibles y bebidas), se eleva a 514.500.000 pesetas oro, el 70 por 100 del total de nuestras exportaciones en el último año.

Tomo los datos anteriores del Resumen provisional del Comercio exterior para el año 1932, publicado por la Dirección general de Aduanas, motivo de estas líneas. No han sido aún impresas las cifras definitivas, pero el esmero creciente con que la Sección de Estadística de dicha Dirección realiza su cometido da derecho a pensar que las rectificaciones, si las hay, no serán de gran monta. Es lástima, sin embargo, que una publicación oficial tan importante no inserte indicaciones más precisas sobre la técnica estadística observada en su confección. El lector debiera tener ante los ojos en todo momento la explicación de los caminos seguidos para llegar a las cifras dadas. La utilidad científica de la publicación ganaría con ello considerablemente. Todos los valores, por ejemplo, aparecen expresados en pesetas oro. Siendo tan acentuadas las oscilaciones en la cotización de la peseta, convendría saber si la reducción de pesetas papel a pesetas oro se ha hecho teniendo en cuenta la media anual, mensual o semanal del cambio. Y si como parece probable se han aplicado los tipos de cambio fijados semanalmente por la Dirección de Aduanas, resultaría muy indicada la inserción de un cuadro comprensivo de todos los cambios que han regido en el año y del volumen de mercancías importadas y exportadas con arreglo a cada uno de ellos. Muy de desear sería igualmente la omisión de errores estadísticos, tales como sumar, considerando homogéneas las cantidades, pesetas papel con pesetas oro. Por fortuna el error es fácilmente subsanable con los datos de la estadística misma.

Desde dos distintos puntos de vista cabe examinar la Estadística del Comercio exterior. Pueden utilizarse sus datos como *barómetro* de la coyuntura para medir a lo largo de los años el ritmo del ciclo económico, o bien pueden servir estudiados en relación con la producción total del país, para fijar las lí-

neas directrices de la política económica exterior, en armonía con el ideal de organización económica nacional que se desea realizar. El ideal de autarquía nacional impone, como es natural, una política económica exterior muy distinta de la que requiere un ideal socialista, de igual manera que el liberalismo practica una política económica exterior distinta de la preconizada por cualquiera de los sistemas intervencionistas del Estado.

En todo caso, cualquiera que sea la finalidad que se desea servir, los datos de la Estadística del Comercio exterior de un solo año tienen en sí poca utilidad. Adquieren pleno sentido solamente al ser puestos en relación con los de años anteriores. Los números en estadística, en cualquiera estadística, no tienen valor absoluto. Y su utilidad en la económica está principalmente en señalar el *movimiento* de la producción a lo largo del tiempo.

La preocupación tan frecuente porque la balanza del comercio exterior de un año se liquide con déficit, o inversamente el júbilo porque arroje un superávit, son sentimientos que no afectan al economista. El saldo activo de una balanza de comercio, pese a sus aparentes ventajas, puede encubrir fenómenos desfavorables para la Economía nacional. Ese superávit señala muchas veces la necesidad de pagar en mercancías intereses de capitales extranjeros invertidos aquí, o servicios de transportes, de seguros o cualquiera otra clase de importaciones invisibles. Hace ya muchos años que se hizo la observación de que los países pobres en capitales suelen tener una balanza de comercio activa. Y a la inversa, una balanza pasiva puede expresar la necesidad en que se ve el Extranjero de compensar sus deudas mediante el envío de mercancías. Téngase presente que lo decisivo, lo relativamente decisivo, es la balanza de pagos, en la que figuran como partidas más importantes al lado del comercio de mercancías, el movimiento de capitales y dinero y los pagos por servicios de toda clase entre las diferentes economías nacionales. Y con todo, tampo-

co está el problema último en conseguir el saldo igualado de la balanza de pagos, a que en definitiva, desde un punto de vista formal, de estricta contabilidad, se llega siempre.

Dada la actual política intervencionista del Estado en todas las ramas de la vida económica, será interesante observar con ayuda de la Estadística de Comercio exterior, que se presta a ello de manera muy singular, las transformaciones que necesariamente habrán de operarse en el curso de algunos años, no sólo en la naturaleza de las mercancías, objeto de dicho comercio, sino en la estructura misma de nuestra producción total dedicada al Comercio exterior.

Desde comienzos de 1931 usa la Estadística los valores declarados por los exportadores e importadores, en vez de los unitarios aplicados hasta entonces, gracias a lo cual se obtienen datos mucho más aproximados a la realidad. El beneficio de esta reforma, tan útil, no se hará sentir completamente hasta tanto que la serie estadística de los nuevos valores no se extienda a algunos años más. Por de pronto se tropieza con la dificultad, al comparar los valores actuales con los de los años anteriores a 1931, de que unos y otros representan cantidades que en realidad son heterogéneas. Los valores unitarios en que aparece expresado el Comercio exterior a 1931, son siempre, tanto para las exportaciones como para las importaciones, considerablemente superiores a los declarados, y no es fácil hallar el coeficiente de error que habrá de ser aplicado a los primeros en cada año, para hacerlos homogéneos con los de 1931 y 1932. El Servicio de Estudios del Banco de España, en su reciente y sobrio trabajo sobre *Ritmo de la Crisis económica española en relación con la mundial,* que toma su punto de partida en el año de 1929, ha querido resolver esta dificultad homogeneizando la serie *mediante la corrección nacida de la comparación de los datos referida a una y otra forma de comparación.* La explicación no infunde mucha confianza sobre la fidedignidad de los resultados.

Para mayor seguridad convendrá por tanto limitarse a utilizar las cifras de 1931 y 1932, aunque esta limitación restrinja mucho al pronto la utilidad de la Estadística. Podría prolongarse la curva descrita con los datos utilizados, tomando el mes como unidad en vez del año, pero este método entrañaría otros peligros, al poner más de relieve movimientos puramente estacionales, etc. Me reduciré, por tanto, para terminar, a señalar algunos datos.

Tanto en el total de las cantidades como en el de los valores, las cifras más bajas de 1932 reflejan claramente la depresión económica. Las cantidades exportadas en uno y otro año son, respectivamente (con exclusión de oro y plata), 6.693.278 y 5.809.951, siendo esta última cifra el 87 por 100 de la primera. La baja, medida en valores, resulta mayor, pues frente a 961.042.831 pesetas oro, importe de la exportación de 1931, las cifras para 1932 son solamente 738.289.138 pesetas oro, o sea, el 77 por 100 de la cifra de 1931. La mayor baja relativa en valores que en cantidades ha de ser achacable a la baja de la peseta, que si se inició en 1931, se refleja sólo bastantes meses más tarde.

Es curiosa la desigualdad con que se produce la baja entre los diferentes grupos que distingue la estadística. Así, la cantidad de *animales vivos* exportada en 1932 no es sino el 22 por 100 de la correspondiente a 1931, indicio del estado de nuestra ganadería, bien digno de meditar; en cambio, la exportación de *artículos fabricados* se eleva en 1932 a un 136 por 100 de la correspondiente al año anterior. Si se añade que la exportación de *productos alimenticios, comestibles y bebidas,* en el 1932 no es sino el 77 por 100 de la del año anterior, se advertirá con facilidad lo desigualmente que se ha hecho sentir la crisis entre la Industria y la Agricultura.

Si nos fijamos en la Importación (prescindiendo de las cifras absolutas), observamos que las cantidades importadas en 1932 representan el 107 por 100 de las correspondientes al

año anterior. La baja de precios general en el mundo nos resultó favorable en cuanto este aumente en las cantidades, no sólo no se traduce en aumento en los valores, sino que acusa un sensible descenso: el valor de las importaciones en 1932 representa sólo el 83 por 100 del correspondiente a 1931, distribuída la baja proporcionalmente entre los diferentes grupos que distingue la estadística. Sólo en el de *substancias alimenticias* se observa un alza desproporcionada de un 210 por 100 sobre la cifra correspondiente de 1931. La mala cosecha de este último año, con las consiguientes necesarias importaciones, principalmente de trigo, explican tan desfavorable fenómeno.

J. A. R. S.

CONVERSACIONES BABÉLICAS

El Comité Permanente de Letras y Artes de la S. de N. se ha reunido en Madrid para conversar sobre el porvenir de la cultura.

Hablar sobre el porvenir es predecir. El que predice o predica, si predice con don de profecía, es un profeta. El don de profecía es un don espiritual, y los dones espirituales son diversos, y entre ellos, el más afín con el de profecía es el don de lenguas. Dice San Pablo para distinguirlos: *Pues quien habla lenguas, no habla para los hombres, porque nadie le entiende, sino para Dios. Habla, sí, en espíritu cosas misteriosas. Al paso, que el que hace oficio de profeta, habla con los hombres para su edificación y para exhortarlos y consolarlos.* ¿Los profetas de la S. de N. son profetas verdaderos o sólo tienen el don de lenguas y hablan en espíritu cosas misteriosas para que Dios los

entienda, o hablan simplemente a lo humano, para que ni Dios los entienda?

Hacer oficio de profeta, profetizar, es hablar o decir por la fe, y hablar o decir por la fe es confesar a Dios (o cantar sus alabanzas). Lo que el profeta descubre al pueblo es la imagen de Dios, borrada por el tiempo, y lo demás de la profecía, que se da por añadidura, es anécdota. Por la caída, el hombre vuelve la espalda a Dios, y se deforma, hinchado por la vanagloria del mundo. La profecía suena a su espalda, y cuando el hombre vuelve la cara descubre a Dios y descansa, porque el que ve a Dios se muere. *(Jueces, XIII, 22.)* De donde el porvenir del hombre es descubrir a Dios.

El hombre, si camina estrechamente, vuelve a su principio, donde nada le faltaba ni le sobraba, donde vivía justamente. Por la justificación, el hombre deformado en la caída y perdido se reforma y se encuentra de nuevo en la gracia. Sin la justificación, el progreso humano multiplica su perdición.

El porvenir de la cultura humana es ser cultura verdadera, es decir, combate y desarraigo de todo aquello que malea y deforma la naturaleza humana. El porvenir de la cultura es ayudar a la salvación del hombre, devolverle en la medida humana posible, de su estado de perdición a su primitivo estado de gracia. La voz de *cualquiera tiempo pasado fué mejor*, que suena en la tierra desde que el hombre la trabaja con el sudor de su frente, es, como en las ideas de Platón, el recuerdo de un estado de gracia perdido para el hombre. Y recobrarlo es nuestro porvenir.

La cultura del analfabeto predicada por Unamuno, el más asistido de don profético entre todos los doctores reunidos por la S. de N., y por José Bergamín, en distinta ocasión, por palabras mayores, es la cultura del hombre que tiene el temor de Dios, que es el principio de la sabiduría. Toda la sabiduría humana que no tiene este principio es vana distracción, y a la postre desesperación y cansancio. Pero el que ve a Dios se

muere. Y descansa en paz. Encuentra la paz en el temor de Dios. La única paz verdadera, que es no temer a la guerra ni a la muerte. *¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu victoria? ¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu aguijón?* El que pueda repetir estas palabras en verdad, como San Pablo, es libre y absolutamente culto, ahora y siempre, porque la libertad que nace del conocimiento de Dios: ese es el porvenir de la cultura.

Quien habla lenguas se edifica a sí mismo, mas el que profetiza edifica la Iglesia de Dios, dice también San Pablo. Los intelectuales de la S. de N., profetas mínimos, que hablan todas las lenguas, y no edifican a nadie, parecen querer edificarnos una nueva torre de Babel, artística y literaria.

A. G.

CRIBA

LA ESPADA Y LA PARED

EL TRADUCTOR TRAICIONADO

—Como iba diciendo—continuó Miguel—, ese hombre opinaba también que el símbolo del cristianismo era un símbolo de barbarie y de sinrazón. Su historia es un tanto divertida. Viene a ser también una alegoría perfecta de lo que les ocurre a los racionalistas como usted. Comenzó, por supuesto, negándose a tolerar un crucifijo en su casa, ni siquiera pintado, ni pendiente del cuello de su mujer. Decía, igual que usted, que era una forma arbitraria y fantástica, una monstruosidad, amada por ser paradójica. Después fué haciéndose cada vez más violento y excéntrico; quería derribar las cruces de los caminos, porque vivía en un país católico romano. Finalmente, en un acceso de furor trepó al campanario de la iglesia parroquial y arrancó la cruz, blandiéndola en el aire, y profiriendo atroces soliloquios, allá en lo alto, bajo las estrellas. Una tarde, todavía en verano, cuando se encaminaba a su casa, por un caminito vallado, el demonio de su locura vino sobre él con violencia y demudación tan fuertes, que trastruecan el mundo. Se había detenido un momento, fumando, delante de una empalizada interminable, cuando sus ojos se abrieron. Ninguna luz dardeaba, no se movía una hoja, pero él vió, como en una mutación súbita del contorno, que la empalizada era un ejército innumerable de cruces ligadas unas a otras, de la colina al valle. Enarboló el garrote y se fué sobre ellas, como sobre un ejército. Y milla tras milla, en todo el camino hasta su casa, fué rompiéndolas y derribándolas. Porque aborrecía la cruz y cada empalizada era una pared de cruces. Cuando llegó a su casa estaba completamente loco. Se dejó caer en una silla, y luego se alzó de ella, porque los travesaños del maderamen repetían la imagen insufrible. Se arrojó en una cama, lo que sirvió para recordarle que la cama, igual que todas las cosas labradas por el hombre, correspondía con el diseño maldito. Rompió los muebles, porque estaban hechos de cruces. Pegó fuego a la casa, porque estaba hecha de cruces. En el río lo encontraron.

Lucifer le miraba mordiéndose un labio.

—¿Es verdad esa historia?—preguntó.

—¡Oh, no!—dijo Miguel, vivamente—. Es una parábola. Es la parábola de todos los racionalistas como usted. *Empiezan ustedes rompiendo la cruz, y concluyen destrozando el mundo habitable.* Les dejamos a ustedes diciendo que nadie debe ir a la iglesia contra su voluntad. Cuando los encontramos de nuevo, están ustedes diciendo que nadie tiene la menor voluntad de ir a ella. Les dejamos a ustedes diciendo que no existe el lugar llamado Edén. Les encontramos diciendo que no existe el lugar llamado Irlanda. Parten ustedes odiando lo irracional y llegan a odiarlo todo, porque todo es irracional, y...

(De G. K. Chesterton. *LA ESFERA Y LA CRUZ,* cap. I, Madrid, 1930. — **Traducción de Manuel Azaña.**)

OBRAS DE JOSE ORTEGA Y GASSET (1914-1932)

SEÑAL DE VIDA

He aquí un libro, una vida. Pero la vida no está como el libro, de un modo pleno ante nosotros; lo está sólo en el modo enigmático de todo aquello oculto, de donde brotan inagotablemente las cosas.

Heráclito decía de la naturaleza que era arcano; caprichosa metáfora sería ésta para un positivista, pues la naturaleza es lo que con más evidencia está ahí, mostrándose sin esfuerzo. Pero hay un fondo al que aluden constantemente las cosas, como algo de donde emergen o brotan: es el proceso que está detrás de todo hecho. Y no todas las cosas aluden a su fondo en igual medida. Una piedra, el planeta, todo lo geológico, nos parece estar ahí tan permanente y quieto, que nos cuesta gran esfuerzo pensar un posible instante en que se hayan hecho, en que hayan estado en devenir; son tan fatal e irremediablemente lo que son, que al no tener posibilidad, carecen de movimiento. Lo vegetal es ya un grado de dinamismo; lo vemos crecer y hacerse, pero no podía ser de otro modo a como es; no le quedaba más remedio que ser así; el mundo vegetal es el de la perfecta, absoluta resignación, de la total entrega.

Una vida humana, una vida de hombre, íntegra, está siempre detrás de todos sus hechos, siendo lo que es heroicamente; esto es, venciendo resistencias, decidiendo posibilidades, qui-

zá creándose, quizá mutilándose, en cada momento. Una vida de hombre es lo más ascético de la creación.

Por eso cabe preguntarse frente a toda vida, qué otra vida hubiera podido ser; quién o quiénes hubieran podido ser esos que cayeron, aun sin dar la batalla; cómo se hubieran llamado, el otro, la otra, la otra vida, el otro yo.

En toda vida humana está idealmente dibujada su complementaria; bastaría encontrar el vértice apretado donde se cortan las tendencias fundamentales y prolongarlo hacia el otro lado, hacia la otra cara del ser que ha logrado apresar. La plenitud de lo que es, proyecta su sombra sobre el lado que quedó sin ser; es el lado en sombra de la melancolía.

Por eso es tan comprometido ser hombre, tan difícil; de cara a la plenitud siempre puede estar la melancolía. Esta mezcla paradójica de plenitud y melancolía es lo propio del héroe romántico; es uno de los grandes secretos descubiertos por el romanticismo: aunque luego se traicionara exaltándolo en dogmas. El romanticismo, haciendo total este profundo carácter del héroe romántico, llegó a proponer la convención de que todo héroe era esto: plenitud y melancolía. Tan evidente y universal pareció ser esta verdad, que llegó a disolver el carácter mismo del héroe. El máximo héroe romántico, Napoleón, pareció ejemplarizarlo.

Pero esta paradójica condición, verdad de una vida, de un modo de vida, puede ser superada en otra vida, poseedora de inéditas dimensiones. Así, es posible el héroe sin melancolía; vida en plenitud, que al hacer alusión a lo que hubiera podido ser, a su ser complementario, no deje el agrio sabor de la melancolía.

Es la vida íntegra proyectada hacia el futuro; es la vida, que, por haber cumplido sin remisión su destino hasta el día, tiene siempre inédita una dimensión que cumplir: tiene un futuro; y por paradójico que parezca, ha llegado a no tener sino futuro, ha eliminado su pasado porque ya no le pesa—en la

vida sólo pesan las sombras—. Un pasado reducido a puro destino (considerado en su puro acontecer interior, los pleitos de la vida se resuelven hacia dentro) no gravita sobre el presente y la vida queda en libertad, proyectada íntegra hacia el futuro. Plenitud de futuro, vida objetivada en destino, héroe sin melancolía, es la arcana realidad presentida tras el hecho patente de estas *Obras Completas:* es el fondo a que alude con fuerza irrefrenable el acontecimiento de su lectura.

Este modo de vida dibuja un tipo de héroe que no hubiera comprendido el romanticismo, pero que tiene una noble tradición. San Agustín, dice: *¡He aquí, Señor, que desde mucho antes de ahora, mi niñez está muerta, y yo vivo!*

Era necesario que encontrásemos, tras este acento romántico, directa, actual, inmediata, una vida plena de futuro de héroe sin melancolía.

Así frente a Ortega; en la publicación, en la entrega definitiva de su pasado, de sus *Obras Completas*. Están ahí ya sólo para nosotros: lo que ellas significan está cumplido en la vida de su autor. Con su compilación en apretado volumen, su autor, héroe sin melancolía, las aparta definitivamente de sí, se liberta de su pasado, lo entrega al mundo, del cual ya forman parte, para recoger su vida en su sólo futuro; tiene la clara conciencia de que ellas son ya *mundo,* es decir, cosa objetiva para él, para la vida que las creó.

En el prólogo así lo manifiesta: *¡Huellas, huellas!,* pero esas huellas, como las de todo creador, no son huellas subjetivas, no son huellas que el alma se lleva de su encuentro con la circunstancia; es, justamente, al revés: son huellas que el mundo se lleva del paso por él, de una vida heroica, creadora.

Por eso, a lo largo de toda la obra, atendemos necesariamente a una corriente subterránea; por debajo de las ideas y teorías expuestas hay un contacto vital y directo con el autor. Al final, tenemos la luminosa fatiga de haber entrado en polémica con una intimidad; de haber caminado mucho con los

ojos abiertos; de haber perdido y recobrado verdades, sucesivamente. Se ha enriquecido nuestra experiencia vital, en suma; y mucho más que por las maravillosas arquitecturas de pensamiento que hemos atravesado, por la vida densa, terrible, inexpugnable, cuyo último secreto hemos estado, a tientas, bordeando.

Leer este volumen de *Obras Completas,* leer a Ortega, ya de siempre, ha sido una gran aventura; por lo pronto eso: una tremenda aventura para la que tenemos que despertar a nuestras mejores potencias; para la que hemos tenido que mantenernos en constante alerta.

Leer a Ortega exige, o quizá produce, el conservarse íntegramente vigilante, mantener despierto el fondo último de nuestro ser.

Quizá, con esto, estamos ya tocando con otra de las más fundamentales virtudes de la obra de Ortega: de ésta escrita, y de la otra, ejercida por el influjo de su persona. Animador de poderes dormidos, actualizador de secretos, incitador de ocultas posibilidades. De su obra, de su vida, llega una corriente que nos enciende en infinito deseo de ser, en irrefrenable afán de saltar sobre nuestra propia vida y vivirla profunda, inalienablemente, nuestra. La medida de su poder creador está, aparte los descubrimientos de carácter teórico, en este contagio de autenticidad que produce.

Contagio de autenticidad: ¿cabe algo más paradójico? El mismo Ortega nos dice que la vida es *ensimismamiento;* vivimos auténticamente en la medida en que somos nosotros mismos; lo que llega de fuera produce alteración, o sea enajenación, que no es vivir, sino desvivir.

Pero el contacto efectivo con una vida auténtica no se produce fuera sino dentro, para otra vida. Una vida, si entra, verdaderamente, en contacto con la nuestra, no es desde fuera (desde el *mundo,* usando la terminología del propio Ortega), sino desde lo más interno de ella; desde ese dentro invisible,

inaudito, arcano, milagroso... Y así, la vida que alienta tras este volumen nos trae por recóndito camino un mensaje de sereno frenesí, de inalterable deseo, de tranquila violencia de ser, de atrevernos a ser definitivamente, de jugarnos la vida a la carta única de la autenticidad.

¡Atrévete a ser! es la fuerte exigencia que se desprende de toda la obra de Ortega. Sube hasta nuestra frente por capilaridad, convirtiéndose en idea, desde las más hondas raíces por donde ha penetrado. Y sucede así, porque nos llega no como máxima moral de enseñanza intelectual a la que debemos dar vida, sino como el consistir mismo de una existencia al mismo tiempo plena, realizada y en marcha. Pasado convertido en Historia; futuro que es puro destino.

Atrévete a ser. *Sapere aude.* Atrévete a ser sabio, podría ser la divisa de la obra de Ortega, si por sabio se entiende algo en verdad distinto del sabio habitual moderno (no, no; *nada moderno),* si restituímos a la palabra sabio todo el antiguo sabor de héroe, de oráculo, de vate, de genio, que un día tuvo.

Atrévete a ser sabio. Es la fórmula quizá más cercana a la significación de la obra de Ortega. Ortega se ha atrevido a ser sabio, a afrontar su destino de igual a igual.

En la vida del hombre rara vez coinciden destino y persona; rara vez están los dos a la misma altura. O es el destino superior a la persona y la arrastra: la lleva arrebatada y laxa por el mundo. O es, la persona, rica en dotes, superior al destino que sobre ella ha enviado su lengua de fuego. En la Pentecostés, los Apóstoles, que ya lo eran, que ya tenían la fe y la acción, no lo fueron plenamente, Apóstoles, hasta que sobre ellos descendió la lengua de fuego, el signo de Dios que les dió la consagración definitiva de su dramático destino.

La alta línea de flotación de la Historia está formada por estos seres iguales a su destino, transidos de él, transverberados por él. Son los héroes, los creadores de la Historia.

Este volumen, esta obra de Ortega, tan apretada y encuadrada y dentro de sí, alude continuamente a una vida hecha destino, identificada con él; es un índice que señala hacia un horizonte recién tendido, hacia un tiempo que acaba de decantar sus posos en la eternidad del destino cumplido. Pero la obra ya realizada de Ortega es ya destino, mas no le agota.

No puede agotarle. El destino de un hombre es algo trascendente a todo lo que él realice. El destino de César escapa a todo hecho de su vida, por plenitud y pureza ejemplares que posea el hecho que tomemos. De ahí que la persona humana sea algo trascendente; su ser está más allá de todo aquello en que posa.

Parándose a contemplar por un momento lo ya hecho, Ortega parece dolerse un poco melancólicamente en el Prólogo de la parvedad de la huella dejada por el íntimo frenesí de su vida. Pero no sería verdadera vida penetrada de destino la suya, si frente a su obra no escapase, inabarcable y gloriosa, hacia otras cimas. Nada hay que pueda apresar a un destino heroico puesto en marcha.

Ya en la vida más humilde, más desprovista de esta aureola histórica, acontece este trascender de todo hecho; toda vida está más allá y más acá de cualquier producto suyo por noble que sea. Ortega nos dice (exposición oral del curso universitario *Principios metafísicos acerca de la Razón Vital)* que todo lo que se nos da, se nos da en nuestra vida, que por lo tanto rebosa de todo lo que acontece en ella. La vida, pues, está más allá de cada una de las cosas que en ella acontecen y de su totalidad, trasciende de cada una y de todas en su conjunto, porque es ella, la vida, la que hace que sean conjunto, que formen totalidad las cosas que en ella acontecen.

Este trascender de la vida es propio de toda vida concreta, como es esencial a ella. Pero al enfrontarnos con la obra de Ortega y hacernos cuestión de la vida que alienta tras ella, comenzamos a sospechar otro género de trascendencia, o me-

jor otra dimensión de este carácter común a toda vida. El trascender del destino.

Se puede vivir sin destino. En cualquier época de la Historia podemos advertir que existe un gran número de seres cuya vida transcurre bajo el nivel de lo histórico. Seres que viven, sin duda; pero sus cabezas no alcanzan la línea de flotación de la Historia, aunque tal vez sean el soporte de ella.

Pero ya sobre el nivel de lo histórico, las vidas que sostienen el acueducto, conductor de la divinidad en el tiempo, no están todas de la misma manera. Los protagonistas de la Historia son los que sostienen directamente sobre sus hombros, nuevos Atlantes, el Universo. No *sólo llevan a pulso su propia vida,* no sólo fabrican la unidad de su propio ser, sino que sostienen y soportan la unidad de todas las vidas en un tiempo dado, unifican con su vida las vidas de los demás; fundadores de unidad construyen el tiempo, con conductores por donde el espíritu de la época, es decir, de la Divinidad, pasa.

El trascender de estos seres, forjadores de historia, despliega otra dimensión. Vinculan una época a la pasada, sostienen actual, viva y vivificante la tradición, y al actualizarla en el presente la empujan potenciada hacia el futuro. Dinámicas cadenas entre el ayer y el mañana sirven de fundamento al transcurrir de la Historia.

La naturaleza (pensaba el idealismo) se hace φαινομενοη, aparece en el tiempo fundado en la persona, es decir, que es la persona humana quien hace patente al mundo físico, quien esclarece a la naturaleza, quien la hace posible mostrarse, aparecer, ser visible.

Pero otra cosa, además de la naturaleza, tiene que aparecer. Es el hombre mismo quien tiene que aparecer, quien ha de manifestarse, quien ha de hacerse visible. Los pocos hombres que de un modo dinámico e inmediato hacen posible este aparecer de la persona, sosteniendo el tiempo histórico que la

haga visible, son los héroes, los que con sus hombros sostienen la bóveda de la Historia.

Atrévete a ser sabio, es decir, ofrece tu vida para sostener el tiempo, uniendo el pasado al presente y proyectándolo hacia el futuro.

Pero es necesario preguntar: ¿a qué tarea?, ¿a levantar qué universo ha entregado su vida Ortega?

Entre los innumerables temas que se entrecruzan dentro del ámbito de su obra se destacan dos: fundamentales en la arquitectura de su pensamiento, decisivos en el acontecer de su vida. Es el tema de España y el tema Razón y Vida, gestador de su pensamiento filosófico, que aparece sistematizado en sus lecciones universitarias y que es urgente ver impreso.

Dos temas de su pensamiento, que habían llegado a serlo porque a la contradicción que cada uno implicaba, había Ortega adscrito su propia vida; ellos eran su destino.

Vinculado esencialmente a esta España en que le tocó nacer, su españolidad era por lo pronto una condición racial, inevitable en cuanto tal, su raza era española, pero su vida podía no serlo. Hay, por tanto, una aceptación de su condición de español; lo que era fatalidad se convierte en empresa.

La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre (Meditaciones del Quijote). Convertir la fatalidad en empresa, la limitación en libertad, ha sido el destino libremente elegido por el Ortega español, que bien pudo decidirse a no serlo.

Yo soy yo y mi circunstancia. Oprimido por la angostura del medio, Ortega llegó en las *Meditaciones del Quijote* a esta intuición de la vida, que es hoy el núcleo de todo su sistema. Fiel a su originario temblor ante el mundo, supo rescatarlo a través del laberinto del idealismo en que filosóficamente fué educado.

Yo y mi circunstancia. Esta cárcel y estos hierros. Pero quien así se queja no pretendió jamás evadirse. Quizá sea esta

la manera de llegar a la libertad propia del alma española: *la reabsorción de la circunstancia*, la vivificación de la circunstancia, el abrazarse a lo que nos limita, sujetándose libremente a lo que encadena; encontrar la libertad en la lucha y jamás en la evasión. El español prefiere hundir las raíces en la tierra a ensayar alas para un vuelo fugaz.

Tal vez sea esta actitud ante la libertad una de las más profundas notas de lo español, de su radical posición ante el mundo. Y he aquí que en Ortega la vemos ejemplarmente realizada. Por eso puede decir sencillamente: *toda mi vida y toda mi obra han sido en servicio de España.*

Pero ya es revelador que lo diga. Si confrontamos estas palabras del Prólogo de las *Obras completas* con los párrafos de las *Meditaciones del Quijote,* en que se trasparenta su decisión y justificación de ser español, tomada ante la convinción de que era una de las más peligrosas aventuras que podían emprenderse, tendremos en una línea cerrada el diseño de toda una vida.

Español significa, para mí, una altísima promesa que, sólo en casos de extrema rareza, ha sido cumplida (Meditaciones del Quijote). Y al decir en el citado Prólogo *quiero expresar mi convinción radical de que el espíritu español está salvado,* creemos que bajo esa convicción existirá otra más profunda, fundamentadora, vitalmente, de ellla. La convicción de haber cumplido en su existencia de hombre nacido en la España desventurada que encontró, esa su *altísima promesa.* Compendio de su vida ya realizada cabría decir: José Ortega Gasset, español.

Pero, *no me obliguéis a ser sólo español* (Meditaciones del Quijote). Y tal vez sea esta la clave de por qué logró serlo. Sintió su españolidad como problema: pertenecer a una raza, a una unidad histórica, es una circunstancia con la cual uno se encuentra. Pero el dintel de la Historia no se traspasa en momentos críticos con sólo cualidades innatas, dejando esca-

par en momentos de ímpetu o frenesí las raciales esencias. No todos somos posibles españoles; pero en épocas de crisis, de hundimiento histórico, de naufragio nacional, es menester actualizar esa posibilidad en angustiosa lucha interior, pues de fuera, del medio, nada llegará que no sea falso, que no nos ayude a perdernos. Se hace preciso labrar en soledad y retiro la oculta posibilidad problemática.

No le fué dado al español contemporáneo de Ortega su españolidad, como una condición lograda, que sólo tenía que ejercitar cuando fuera necesario; no era el ser español una herencia afortunada, sino más bien una quiebra, un apuro, un problema.

Por eso Ortega se preguntaba, levantando en leva todos sus recursos intelectuales: *¿Dios mío, qué es España?* Y como en toda pregunta esencial, en que va puesta la vida, es el mismo que pregunta el que con su propia vida responde.

Hoy, con su *Obra Completa* entre las manos, vemos la vida de Ortega, español, héroe sin melancolía, respondiendo ante el mundo por España.—MARÍA ZAMBRANO.

SOBRE LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

Son tres diferentes cuestiones las que han de tenerse en cuenta en este asunto: una, qué es lo que ha dicho Ortega y qué es lo que no ha dicho; otra, qué debe entenderse por humano; otra, cómo debe relacionarse el fenómeno del arte con el arte moderno y con lo humano.

Ortega no ha dicho casi nada de lo que se le atribuye. Y es que es fácil confundirse con Ortega. Por ejemplo: *El arte nuevo*—dice—*ridiculiza el arte.* Cualquiera creerá, leído eso,

que debe deducirse de ahí algún ataque a ese arte. A renglón seguido, empero, dice Ortega: *Nunca demuestra el arte mejor su mágico don como en esta burla de sí mismo. Porque al hacer el ademán de aniquilarse a sí propio, sigue siendo arte, y, por una maravillosa dialéctica, su negación es su conservación y triunfo.*

Así el término *deshumanización* suele ser citado por todos en sentido peyorativo. Las palabras de Ortega, sin embargo, no dan derecho a tal cosa. *Todas las grandes épocas del arte*—dice Ortega—*han evitado que la obra tenga en lo humano su centro de gravedad.* La deshumanización es, por lo tanto, fenómeno propio del arte en todas sus grandes épocas y virtud, por consiguiente, en vez de achaque.

La nueva inspiración—insiste Ortega—, *en apariencia tan extravagante, vuelve a tocar, cuando menos en un punto, el camino real del arte.* ¿Cuál es este camino? *Este camino se llama*—dice Ortega—*voluntad de estilo.* Y añade: *Ahora bien: estilizar es deformar lo real, desrealizar. Estilización implica deshumanización.*

Por lo tanto, si el arte sin estilo no es arte, y el arte con estilo es arte deshumanizado, el arte necesita para serlo la deshumanización. El arte nuevo, al deshumanizar, quiere, por lo tanto, cumplir con su deber: con todas sus leyes propias.

Lo contrario, el realismo, al reproducir con fidelidad lo externo, lejos de ser lo propio del arte, va acaso en contra de su esencia. Así lo constata Ortega: *El imperativo de exclusivo realismo que ha gobernado la sensibilidad de la pasada centuria, significa precisamente una monstruosidad sin ejemplo en la evolución de la estética.*

¿Son, entonces, el arte y el estilo deshumanizaciones? Pero si lo son, ¿cómo entonces explicar que siendo el arte un fenómeno que se da sólo en el hombre, vaya a ser precisamente la deshumanización lo más propio del arte?

Es que en el hombre se dan dos opuestas acepciones de lo humano.

La doble y paradójica condición de todo ser humano permite que en el hombre se den dos clases de humano: *Lo humano-sobrehumano*—ateniéndonos a Pascal: *el hombre sobrepasa constantemente al hombre*—*y lo humano-demasiado humano*—ateniéndonos a Nietzsche.

Lo humano de que el arte puede prescindir sin menoscabo del arte—y sin menoscabo, por lo tanto, y a la vez de lo humano en otro sentido—es justamente lo demasiado humano. Y así es, en efecto, según el texto de Ortega: *Esta tendencia*—dice el texto—*llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos,* demasiado humanos, *que dominaban en la producción romántica y naturalista. Y en este proceso se llegará a un punto en que el contenido humano sea tan escaso que casi no se le vea.* En otro lugar insiste: *Más arriba se ha dicho que el nuevo estilo, tomado en su más amplia generalidad, consiste en eliminar los ingredientes* humanos, demasiado humanos, *y retener sólo la materia puramente artística. Esto parece indicar un gran entusiasmo por el arte.*

Obvio, pues, que nada absurdo se propone el arte nuevo si quiere *retener la materia puramente artística,* y obvio que la famosa *deshumanización* no se refiere a ningún elemento humano esencial e imprescindible, sino a los que lo son *demasiado.*

Tratemos, pues, de fijar lo *humano* y lo *demasiado.*

I

El hombre tiene dos naturalezas. Una como ser zoológico, animal; otra como ser dotado de espíritu. En tanto sujeto a la primera, obedece al instinto; en tanto sujeto a la segunda, desobedece al instinto e incluso se opone a sus mandatos, propoponiendo él, el hombre, por su parte, iniciativas que pudieran

ser llamadas *creaciones* o al menos *originales* porque no brotan en él por imposiciones ajenas, sino por intervención de un elemento que nace del hombre mismo.

Lo humano en el hombre no podrá ser nunca lo que en él haya de instinto natural, zoológico, pues eso es precisamente lo no exclusivo del hombre: lo que el hombre posee de común con los demás animales.

Tampoco será humano—aunque el hombre tenga espíritu—lo espiritual puro, pues eso pertenece al angelismo y a los medios sobrenaturales.

Lo humano será aquello que, dándose siempre en el hombre—en los hombres—como propio de su naturaleza, no se de más que en los hombres; aquello que atendiendo a los dos ingredientes humanos—lo físico y lo espiritual—no sea ni lo uno ni lo otro separadamente, sino algo perfectamente lógico de la fusión de uno y otro.

Atengámonos a un caso, a fin de ganar tiempo, dado que aquí se trata, solamente, de esquematizar resultantes. Considérese el caso del vuelo.

En los animales se produce el vuelo por órganos fisiológicos: por alas. En los espíritus puros, por medios sobrenaturales. En el hombre se da el vuelo por un procedimiento suyo propio, que no es el *natural,* el de los pájaros, pero que no es tampoco el angélico; es el humano: el de inventar la hélice, expediente original, inédito en el mundo y superior a todos los sistemas conocidos de la naturaleza, pues solamente el sistema de rotación enderredor de un punto permite reducir los puntos muertos y las pérdidas por frotación al mínimo posible; de ahí que jamás pájaro alguno, ni ser natural alguno haya nunca podido alcanzar la velocidad de un avión.

La hélice es una derivación de la rueda, y la rueda es un sistema de locomoción exclusivamente humano y típicamente humano: racionalmente perfecto e inédito en el mundo hasta que el hombre lo inventa.

Pues bien, cuando el arte moderno comenzó a poner en práctica en la plástica los postulados esenciales de ese arte, los de la irrepresentación—o sea los de no representar al hombre y al mundo físico respetando las figuras con que se nos aparecen en la experiencia corriente de la vida—, hubo un teorizante—el teorizante máximo del grupo: Guillermo Apollinaire—de escribir estas palabras, que han sido después recogidas, como fundamento esencial, por todos los exégetas serios de ese arte: *Nosotros queremos llevar al arte la invención de la rueda.*

Estas palabras, un poco cabalísticas entonces, son, sin embargo, muy claras. El artista moderno quería proceder en el orden del arte como habían los hombres procedido, en el orden de la práctica, con la invención de la rueda, en el sentido de que trataban de inventar igualmente, por su cuenta, unas realidades artísticas que tuvieran en su dominio correspondiente tanta eficacia como en el suyo la rueda, pero que, también como ella, ni tuvieran que prescindir de las leyes terrenas ni tuvieran que someterse—por ajenas—a las leyes zoológicas.

2

¿Cuál era, sin metáfora, a juicio de la estética moderna lo equivalente en el arte a la invención de la rueda? La creencia de que el arte se realiza por virtud de las leyes del acorde, de la armonía, de la proporción, de la composición, de la relación de partes, entre elementos sensibles y por la repercusión en los ámbitos espirituales de esa vibración sensible inicial, entendiendo que esa vibración inicial es producida por la naturaleza misma de los elementos sensibles y no por significaciones abstractas y elaboraciones mentales; o sea, por las líneas, los colores, las masas, y sus correlativos inherentes de cadencia, tonos, calidades y agrupación, sin que para nada sea necesario—ni tampoco sea obstáculo—lo representativo.

La estética nueva asegura que el arte moderno—y cualquier arte de siempre, el arte a secas—descansa y tiene su razón de ser en esa posibilidad de repercutir en el espíritu con deleite o fruición típica, en virtud de las operaciones antedichas de la sensibilidad; y que semejantes leyes del arte y de lo bello, lejos de estar derivadas y de poder ser explicadas por lo representativo, es, inversamente, por ellas—por las leyes del arte y de lo bello—y por su existencia anterior e independiente en el espíritu del hombre frente al mundo, por lo que puede explicarse que la representación sea bella o sea artística.

o

Ya puede verse claro en qué deshumaniza y en qué, en cambio, humaniza el arte nuevo.

El hecho de que éste, el arte nuevo, no se atenga a las formas naturales de la naturaleza biológica, no es una razón para suponer que ese arte sea poco humano—en un sentido esencial—, sino todo lo contrario, por lo mismo que no puede decirse que sea poco humano—sino todo lo contrario—el vuelo del avión. El hecho de que el hombre haya, para volar, prescindido de los sistemas biológicos de vuelo, y haya recurrido, en cambio, a los recursos de racionalidad y de inventiva humanas, indica precisamente hasta qué punto el proceder del hombre aquí es humano y sólo humano.

En el vuelo por avión se prescinde de los medios naturales en lo que puedan tener de naturaleza natural (en el sentido empleado cuando se habla de *historia natural),* de naturaleza zoológica, pero no se prescinde de la gravedad, de la resistencia del aire, de las leyes de la mecánica y de la cinemática, etc.—que son las verdaderas leyes de la naturaleza natural, que es la naturaleza física y no la zoológica—, ni se prescinde tampoco de las esencias naturales del hombre como tal: la razón y la inventiva. La una y la otra son utilizadas, no

para evadirse del mundo, sino para aprovechar lo del mundo en la creación de fenómenos inéditos.

Lejos de ser, pues, el arte nuevo deshumanizador, es, por el contrario, el intento más rotundo y coherente de patentizar que el arte—lo mismo el de hoy que el de siempre—cuando es arte verdadero, es humano, y cuando es humano de veras no se parece a nada: produce unos fenómenos inéditos; a saber, sin antecedentes naturales. Que el arte humano, en fin, anda con ruedas, no—como los animales—con piernas, y vuela con hélices y no—como los animales—con alas.

Ni como los ángeles, con magia. Angelismo sería el emplear idiomas telepáticos, transmisiones espirituales, sin mediaciones sensibles; pero desde el momento que el arte nuevo emplea colores y líneas y lienzos, y materiales físicos como los demás y requiere la sensibilidad del que mora, no hay achaque posible de angelismo.

Esta inculpación es tanto más errónea y gratuita cuanto que el arte nuevo lo que precisamente trata de reivindicar para sí mismo es el derecho de la plástica, de los elementos sensibles a valerse por sí mismos y no por lo que la representación pueda añadirles de conceptual y de abstracto.

Ni esto es, pues, angélico, ni eso es inhumano. Lo angélico sería entenderse con el pensamiento o con el espíritu sólo, y lo inhumano sería taparse los oídos, o cerrar los ojos, o tupirse la intuición, facultad primordial del hombre; pero reclamar para la estética—o sea: para la región de los sentidos en relación con lo trascendente del espíritu—la máxima atención y la mayor preponderancia es como reivindicar para lo humano, para uno de los fundamentales ejercicios humanos, los máximos derechos y los más justos derechos.

3

Cuando pugna el arte nuevo por conseguir que el arte sea arte y nada más que arte, o que los demás elementos estén en

la obra de arte subordinados de tal modo a lo demás que pueda el hecho estético asumir la importancia primordial y decisiva, no lo hace por un prurito esteticista, ni por creer que nada tenga en el mundo importancia más que el arte, sino por patentizar unos valores profundos y esenciales que el fenómeno del arte pone de manifiesto y que no acaban jamás de ser reconocidos porque no se deja nunca que el arte hable por sí mismo y hable solo. En las obras de arte representativo hablan tantas otras voces a la vez, que la voz del arte queda ahogada por las otras. Las otras voces son más fáciles de oír y los oídos todos de la gente están más hechos a ellos; con lo cual resulta que nunca, ni el vulgo, ni a veces los doctos, consiguen escuchar y enterarse de lo que el arte les dice.

El radicalismo del arte moderno, al rechazar en lo posible contubernios y aleaciones, no lo hace tanto por intransigencia ni por desprecio a esos otros valores del hombre, cuanto por haber comprendido que si no consigue hablar él, y hablar sólo él cierto tiempo, no escuchará nadie su voz y no se enterará nadie de las verdades que debe proclamar.

Si las voces de la anécdota hablan también cuando quiere hablar el arte, jamás las gentes oirán y atenderán lo que éste diga. Es preciso que el arte acalle a lo demás, que aparte lo demás, que ridiculice incluso a lo demás en tanto en cuanto ese *lo demás* quiera ingerirse en los dominios del arte, a fin de que el arte de una vez acabe por decir en condiciones propicias lo que es, lo que puede y lo que le corresponde.

De ahí que el arte nuevo haya propendido y propenda con frecuencia a la ironía, a la farsa, incluso a la *boutade*. Se ríe de las formas humanas, se ríe de las formas de la naturaleza y de la vida, se ríe de la verosimilitud, y del patetismo, y de las tesis, y de lo tradicional, y de lo trascendental... Se ríe, sí, en efecto, de todas esas cosas; pero en tanto en cuanto inútiles, en cuanto innecesarias para el arte. Se ríe de esas cosas en cuanto que todas ellas pretendan abrogarse una jerarquía

exclusiva que no les pertenecen. No recordamos ahora quién ha dicho—pero el quién es lo de menos—que el arte moderno no rechaza lo sublime, sino lo sublime falso. El arte moderno no niega ni lo trascendental, ni el patetismo, ni las emociones profundas y vitales y humanísimas. Por completo lo contrario: el arte moderno afirma que hay unos sentimientos vitales y humanísimos, que hay una profundidad de calado extraordinario y de trascendencia hasta sagrada que el arte puede dar y sólo el arte. Que atender, pues, a los otros valores y no atender a los del arte, o supeditar los del arte a los otros, equivale a seguir sin darse cuenta de una enorme región de la verdad y de una franja esencial del alma humana, que no queda patente ni puede ser estudiada sino en el fenómeno estético.

4

Ortega, por último, en su propósito de *filiar el arte nuevo*—que eso, y no el atacar ni el defender se propone, según declaración propia—, enumera ciertas tendencias características del llamado arte nuevo.

Ahora ya podemos nosotros recoger esas palabras para terminar esta nota y podemos añadir por nuestra cuenta sendas aclaraciones que eviten confusión y ambigüedades.

Así, nos dice Ortega:

el arte nuevo tiende:

1.° *A la deshumanización del arte.* (Y nosotros: ... y a la superhumanización de lo humano, arte inclusive. Lo demasiado humano del arte hace descender al arte para coincidir con el hombre; la deshumanización del arte eleva a éste y lo superhumaniza haciéndole coincidir con el Hombre. *Ecce homo.)*

2.° *A evitar las formas vivas.* (Y nosotros: ... para vitalizar

él nuevas formas. El arte nuevo no busca lo ya vivo para él poder vivir, sino que vitaliza él, por su cuenta, pues que crea.)

3.º *A hacer que la obra de arte no sea más que obra de arte.* (Y nosotros: ... a fin de que aparezca lo superhumano del arte en sí y por sí, en vez de admitir que siga, como de costumbre, subordinado.)

4.º *A considerar el arte como juego, y nada más.* (Y nosotros: ... dando al juego del arte, de ese modo, un valor de suprema humanidad, o de humanidad superada en fantasía, en poética, en creación libre y pura.)

5.º *A una esencial ironía.* (Y nosotros: ... para dar a la ironía un valor afirmativo y evidenciar de ese modo que determinados valores, en función de lo absoluto, sólo pueden ser alcanzados por las ironías esenciales. La ironía ¿esencial? del arte nuevo no ironiza nunca lo auténtico: ironiza muchas cosas que, no siendo nada auténticas, están de ordinario pasando por valores solemnísimos, de pomposa autenticidad.)

6.º *A eludir toda falsedad, y por tanto a una escrupulosa realización...* (Y nosotros: ... principio al que no tenemos que rectificar ni un punto: la ironía, como todo lo demás, proviene de ese empeño inherente al arte nuevo, y hasta ahora no propuesto por ningún otro arte de la historia, de que cada actividad sea lo que es y se sepa lo que es y lo que le corresponde.)

En fin, 7.º, *el arte, según los artistas jóvenes, es un arte sin trascendencia.* (Y nosotros: ... sin trascendencia *absoluta* o total: incapaz de suplantar a lo absoluto; incapaz de ser Dios; pero, en cambio, capaz de ser sagrado. El arte concebido de este modo es el único camino que, aparte la santidad y su vía, lleva a un concepto sacro de la creación y del espíritu.)—MANUEL ABRIL

ORTEGA Y LA CIRCUNSTANCIALIDAD DE SU OBRA

La obra de Ortega se abre con las *Meditaciones del Quijote;* en el prólogo de este libro y en la Meditación preliminar, aparece en germen lo que va a ser la obra posterior de Ortega. Anuncia en esas *Meditaciones* que sus escritos van a ser en definitiva filosóficos, que le van a ocupar temas de diverso contenido, y declara que sus trabajos van a ser *pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales.* Ortega se nos presenta en este libro como filósofo, ensayista y político. Cuando reune sus obras en un volumen, dando por concluída la primera parte de su labor intelectual, comprendida entre 1914 y 1932, tiene buen cuidado de advertir que esa unidad de lugar es expresiva de una unidad interior sobre la cual se sostiene la pluralidad de las cuestiones tratadas, y afirma de nuevo que su obra es la realización de una doctrina filosófica y un servicio a España. ¿Cómo se explica esto? ¿Es Ortega unas veces ensayista, otras político y filósofo a ratos perdidos? Tal es la idea—llamémosle así—que de la obra de Ortega se han formado buen número de sus compatriotas, pero en esta nota no va a ocuparnos la relación que pueda existir entre los pensamientos de Ortega y ciertas zonas de su contorno humano—tema por lo demás muy sugestivo—, sino esos pensamientos mismos en algunas de sus dimensiones. De otra parte, dándonos por satisfechos de la anterior solución, bien poco habríamos conseguido, porque las múltiples cuestiones que abarca la obra de Ortega no han sido reunidas al azar en un volumen, sino que fueron tratadas por alguien a quien preocuparon. Cuando decimos que esos libros son de Ortega, ese *de Ortega* no es una etiqueta de que nos servimos para designar un conjunto de cosas en principio dispares, sino algo que constituye a esos libros, dentro del ámbito en que se han producido. Es preciso que nos preguntemos: ¿Cómo se articu-

lan dentro de la personalidad de Ortega su pensamiento filosófico, sus temas diversos y su preocupación por las cosas españolas? Si lográsemos captar el sentido de esa articulación, habríamos dado con algo muy importante para entender la obra de Ortega y su vida. Esto último es algo que a Ortega importa mucho.

En el prólogo de sus obras invita a los lectores a que no se les escape eso que va volcado en sus libros, que se identifica con ellos en el momento de ser escritos y que es la vida del autor, *su* propia vida. Y eso que Ortega invita a hacer consigo mismo es lo que hace él con los demás cuando se acerca a ellos: perseguir por debajo de las actividades concretas del prójimo—Kant, Mirabeau, César, Goethe—algo al que, mejor que soporte que la sostiene, llamaríamos secreto que las explica y que es la vida de cada uno. Ortega no hace esto por simple curiosidad escudriñadora de ajenas intimidades, sino por una necesidad interna a su modo de ser, de vivir en el mundo.

La vida se hace a sí misma, es quehacer. Vivimos de nuestro quehacer, el cual es nuestro modo de vivir. Uno de los modos de vivir—tratar con la realidad última—es la Filosofía. Mi vida es la realidad radical porque envuelve toda otra realidad dentro de sí—todo lo que de alguna manera conozco se me da en mi vida—; la vida no es hermética subjetividad, sino, por el contrario, es estar en una circunstancia ajena al yo, la cual no depende de mí. Vivir es vivir en el mundo, mundo de cosas, mundo de problemas. Para quien la realidad última sea la más próxima, esto es, su vida, vivir de la realidad última será vivir su propia vida, determinada por la circunstancia. *¡La circunstancia! ¡circunstancia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan su fisonomía con un gesto de humildad y anhelo como menesterosas de que aceptemos su ofrenda* (MEDITACIONES DEL QUIJOTE, obras, pág. 10). Un poco más arriba, en el mismo libro, dice que en sus meditaciones se atiende a las cosas más

nimias, *a los detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares... y en general de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza.* Mas estas cuestiones no van a ser tratadas de cualquier modo, sino *poniendo mucho cuidado en no confundir lo grande con lo pequeño, afirmando en todo momento la necesidad de la jerarquía, sin la cual el Cosmos se vuelve Caos;* una vez hecha esta observación, considera de *urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona.* Esa atención que Ortega presta a las cosas es un ventanal filosófico abierto sobre su variedad; al atender a lo que está cerca, no pretende sorprender las cosas en su aislada particularidad y cercanía, sino, por el contrario, saber lo que son dentro de un Mundo. *El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando tiene la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas se comunica con el Universo.*

Ahora bien, la vida del hombre tiene una peculiaridad que le diferencia de otras vidas: así como el animal vive en el mundo, en la circunstancia, con mera vitalidad biológica, para el hombre, vivir en la circunstancia es hacerse cuestión de la circunstancia. La vida humana lleva consigo el pensamiento; todo trato del hombre con las cosas es ya un trato intelectual con ellas (con lo cual no se dice que sea ese el fundamental), un andar entre ellas, consciente de que existen y de su sentido. Para Ortega el pensar no es lo primordial que hay en el hombre, porque la razón es algo que funciona al servicio de una vida que la requiere para resolver su problema. La vida es primero que el pensamiento, pero tiene que saber de sí misma y del mundo para decidirse a sí misma, para vivir. Dentro de la vida va incluída, como uno de sus momentos esenciales, la Filosofía. Vivir es, en cierto modo, filosofar. La vida envuelve el pensamiento, y *pensamiento propiamente tal no hay más que uno, el filosófico. Todas las de-*

más formas de intelección son secundarias, derivadas de aquélla, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica (Prólogo de las obras, pág. xv).

La Filosofía requiere un horizonte que la hace posible. Grecia se ha planteado el problema de la Filosofía desde el movimiento que hay en el Cosmos, preguntándose frente al cambio qué es lo que es, lo que permanece. La Filosofía cristiana en la Edad Media se hace desde la idea de la Creación. Para el idealismo moderno el ámbito filosófico lo pone el pensar, esencia del hombre y realidad más inmediata. Pues bien, en Ortega adquiere plenitud la idea de que mi vida es la realidad más próxima y radical de la cual tiene que partir la Filosofía. Y como la vida es estar en las circunstancias, viviendo en el mundo y ocupándose con las cosas hará filosofía. *¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!*, dice Ortega en las primeras líneas de su primer libro. Su obra va a ser circunstancial. En el prólogo de sus obras lo dice bien claramente: *Yo soy yo y mi circunstancia. Esta expresión que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina* (pág. IX). Cuando abrimos la obra de Ortega nos sorprende la riqueza de su contenido; en sus libros aparecen los ensayos estrictamente filosóficos junto a cuestiones de arte, sociología, cuentos negros, paisajes..., y a primera vista—a la de algunas gentes, claro—parece que en la personalidad de Ortega se dan dos estratos diferentes e incomunicados: el del filósofo y el del espectador. Una penetración más rigurosa en el sentido de la obra de Ortega y Gasset nos lleva a notar que lo que acontece es precisamente lo inverso: que su Filosofía y sus temas están íntimamente ligados. Ortega se interesa por las cosas de su circunstancia, porque *yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí* (MEDITACIONES DEL QUIJOTE, página 13). Por las cosas pasa un nervio divino.

¿De qué modo es circunstancial la obra de Ortega? *Mi obra es por esencia y presencia circunstancial,* dice en el Prólogo de las obras (pág. xi), y añade: *con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial.* En estos párrafos podríamos encerrar la presente nota (el prólogo de las obras de Ortega nos exime de hacer notas sobre él, porque es una nota de sí mismo hecha *desde dentro).* La obra de Ortega participa de la circunstancialidad de todas las obras humanas, pero tiene, además, una peculiar circunstancialidad por haber caído en la cuenta de que la vida es el hecho radical y que consiste en vivir en una circunstancia, haciendo de esta averiguación el principio de su pensamiento filosófico.

La circunstancialidad de la obra de Ortega y Gasset se expresa: 1.° Por la variedad de sus temas. 2.° Esos temas se refieren a problemas que su contorno le plantea *(viven en nosotros como nosotros vivimos en el mundo, y les pasan cosas terribles a ellos con nosotros como a nosotros con nuestra circunstancia,* dice en el prólogo–conversación con Fernando Vela del libro *Goethe desde dentro).* 3.° Son transitorios en su autor. 4.° Están tratados dentro de un área filosófica que pone unidad en el conjunto de la obra. Esto requiere alguna explicación.

Cuando Ortega se abre a las cosas del mundo, entregándose a los problemas que le circundan, da la impresión de un vigía a quien inesperadamente se presentan las naves (son frecuentes en Ortega las metáforas marinas: el mismo Dios se le aparece marinamente). Ahora bien; ¿que va a hacer Ortega con las cosas de su circunstancia? Por de pronto su comportamiento con las cosas es intelectual, va a preguntarse algo de ellas. ¿Qué es lo que Ortega se pregunta de las cosas?, ¿qué es lo que de ellas le interesa? De las cosas puede interesarnos lo que en ellas hay de aparente y transitorio, sin pararnos en otras ave-

riguaciones, o bien podemos hacer con ellas una más precisa y delicada operación de inquirir lo que en ellas hay, lo que ellas son en su más profunda raíz. ¿Cuál de estas dos maneras, de acercarse a las cosas, es la de Ortega? Fácil es aclarar el enigma. Abramos las *Meditaciones del Quijote* y leeremos estas palabras: *Dado un hecho—un hombre, un libro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado.* Por lo visto, las cosas pueden serme significadas con vaciedad o con plenitud, en mirado de superficie o en mirado de profundidad; la primera es la actitud del periodista; la segunda la del filósofo. Cuando Ortega dice: *Tal vez yo no sea otra cosa que un periodista* (MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD), es manifiesta su ironía. La posibilidad de enfrentar la labor intelectual de Ortega con el periodismo, la da el carácter circunstancial de su obra. Precisamente por eso, porque la obra de Ortega—del Ortega de la primera navegación—tiene una dimensión periodística que le permitió gravitar casi íntegra sobre las páginas de un gran diario, es difícil decir negativamente de él nada más cierto sino que es todo lo contrario de un periodista. Ortega es espectador, y sus temas tienen intención filosófica.

Ortega siente su pensamiento y su vida en íntima conexión con su tiempo y con la vida de su pueblo. Los principios de su filosofía son a la vez los que van a constituir la esencia de la época histórica, que se inicia, el tema de nuestro tiempo. La solidaridad con los destinos nacionales es patente. En su obra palpita con dramática—a veces angustiosa—intensidad la hora de España. Ortega afirma en el libro que cierra el volumen de sus obras que siempre ha ligado *su microscópico destino individual al ancho, macroscópico destino de su raza.* (RECTIFICACIÓN DE LA REPÚBLICA, obras, pág. 1388.)

No vamos a entrar en estas dos dimensiones de la obra de Ortega en íntima conexión con la circunstancialidad que la constituye. Tan sólo hemos de poner de manifiesto cómo la

actitud de Ortega no implica ningún género de pequeño relativismo. Cuando Ortega se hinca en su circunstancia española *(lo que yo había de ser, tenía que serlo en España, en la circunstancia española)* y adscribe su obra a un tiempo que transcurre, a un momento de la historia, no supone que sus pensamientos carezcan de valor, sino que tienen que plegarse a las condiciones metafísicas de la vida, la cual se da en un lugar del espacio y en un momento del tiempo. La vida se salva precisamente por esa adscripción a su circunstancia y a su tiempo, porque *cada individuo—persona, pueblo, época—es un órgano insustituíble para la conquista de la verdad,* su perspectiva es limitada, pero válida. *Lo que es verdad para nosotros es también verdad para Dios. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el Catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge todos nuestros horizontes.* (TEMA DE NUESTRO TIEMPO, obras, pág. 778). Esto se ve con claridad si reparamos en la idea que Ortega tiene del tema de nuestro tiempo: la unión de la razón con la vida. En la razón vital se dice algo que es permanente y esencial en el hombre; se trata nada menos que de reintegrar la razón a su verdadero sentido. ¿Cómo es posible que eso sea a la vez tema de un tiempo, tarea histórica? Todo tiempo se afirma a sí mismo con plenitud; no es un simple transcurrir, sino un transcurrir viviendo *su verdad,* ¿Cómo se articulan en la Historia lo temporal y lo eterno?

La obra de Ortega tenía que tener una dimensión política. Es frecuente oír decir de Ortega y Gasset que es un filósofo metido a político. Cinco libros sobre temas políticos son suficientes para hacernos sospechar que la Política—no la política—es en su obra algo más que un accidente. Ortega el Político es Ortega viviendo su circunstancia española y su circunstancia europea y haciéndose de ellas problema.

En las *Meditaciones del Quijote* pide una palabra que alum-

bre el destino de España. Con esa preocupación se acerca a dos cosas, que sospecho son, para Ortega, las de mayor rango que España ha producido, su más alta expresión: un libro, el *Quijote*; un Monasterio, El Escorial.—SALVADOR LISSARRAGUE NÓVOA

LAS SIETE VIDAS FRUSTRADAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Ninguna biografía más engañosa que la estricta que pueda escribirse de José Ortega y Gasset, siguiendo fielmente los anales de su vida. Este autor no tiene historia. Su vida está en sus obras; es realmente pensamiento. La historia de su pensamiento, el análisis de sus obras, necesitaría sustentarse apenas en algunas fechas biográficas. Sin embargo, aparte de sus estudios y sus escritos, hay en José Ortega y Gasset un caso vital henchido de sugestiones. En él, el hombre, no explica la obra ni la obra necesita ser explicada por el hombre, aunque puede notarse desde luego la coincidencia de que a la obra, a las obras de Ortega y Gasset, si hubiera que aludirlas con una primera palabra, habría que llamarles ante todo *sugestivas;* pero en él, el hombre es otra obra, una obra más de José Ortega y Gasset, que hay que incluir en las *Obras Completas.* Y más aún que en sus demás obras, en ésta, en el hombre, lo tácito explica lo expreso: las vidas frustradas, el hombre triunfante.

* * *

... A pesar de que examinando este hombre, con el inevitable prejuicio de cómo eran los españoles comparables anteriores a él, en seguida choca que sea un hombre normal. José Ortega y Gasset aparece en la vida intelectual española inme-

diatamente después de aquella hermosa galería de monstruos, que fueron Giner y Unamuno, Azorín y Baroja, Benavente y Valle-Inclán, Maeztu y etc. Todos estos seres de excepción habían aparecido más aún como seres aparte; no sólo superiores, sino, sobre todo, excéntricos. Qué soberbias biografías hay en ellos. Biografías psicológicas. Psicologías de la soberbia española, la de Don Juan.

Cuánta soberbia sexual, cuán ascética en D. Francisco Giner y en D. Miguel de Unamuno, con demasiado Dios, con endiosamiento en éste, con mucho ángel en aquél; como es nihilista por razones opuestas entre ellos en Pío Baroja y en Azorín. De las dos suertes de inspiración que tiene el literato: lo que ha visto y lo que ha leído, Baroja es un ejemplo de la primera; Azorín de la segunda; pero Azorín es el nihilista que más se puede explicar por la sensualidad, por la realidad, y el nihilismo de Baroja, tan realista, tan viril, sólo es teórico en el amor. En Benavente, la soberbia sexual es satírica. En Maeztu, hipócrita, inteligente, a lo Tartufo. En Valle-Inclán, evidentemente española, donjuanesca.

José Ortega y Gasset es también un caso soberbio, de soberbia española, cuyos contornos en todos los aspectos, en el sexual y en los otros, no son naturales y monstruosos, sino que ha querido perfilarlos él mismo a medida del hombre.

* * *

Precisamente, José Ortega y Gasset estaba destinado a recibir la sucesión intelectual de D. Francisco Giner y ocupar la sede que este Gran Confesor dejó vacante en la hora que a su presunto heredero podía serle más oportuna. Moría en España el sabio, en la bella acepción antigua, cuando nacía el filósofo moderno, a la alemana. Ortega y Gasset era el primero que volvía realmente de Alemania. Se necesitan autores de

memorias o costumbristas para hacer el film documental de las escenas a que dió motivo este acontecimiento.

—Mire usted, Ortega... —Oiga usted, Ortega... —Dígame usted, Ortega...

—¿Qué lecturas me aconseja usted? —¿Qué le parece a usted que haga de mi hijo? —¿Podré ser filósofo? —¿Qué debo estudiar para mis oposiciones a Correos?

—Kant. Kant. Kant.

José Ortega y Gasset iba lanzando a Kant como quien echa maldiciones. Se escapaba del corro de sus fieles, a veces saltaba de la plataforma del tranvía para atrapar a un transeunte infiel y rebelde, de esos que caminaban tan agrestes por la España de entonces. Con sangre de cazador, Ortega despreciaba los parásitos y perseguía la pieza. Era lo contrario de lo que se quería hacer de él.

En la selva social española no ha saltado desde entonces nada apreciable que no haya sido captado, reconocido, estimulado y ayudado por José Ortega y Gasset. El cazador magnánimo no podía ser el Gran Confesor que se esperaba. No podía subir los escalones de la silla; le gustaba demasiado el brinco. Hace falta agilidad para librarse de un camino tan bien trazado. Horror al menor esfuerzo.

Si José Ortega y Gasset se hubiese dejado conducir a la sede episcopal, aunque laica, que le tenían preparada, no habría necesitado ni escribir para que todo el mundo intelectual y político de España hubiera reconocido, reconociera hoy, hoy más que nunca:

—Lo ha dicho el Sr. Ortega...

De no exclamar:

—Lo ha dicho D. José...

Indiscutido. Indiscutible. Venerable. Pero, empezó a hacer irreverencias. Los cuitados de España no se lo han perdonado todavía. José Ortega y Gasset frustró su vida de santón.

* * *

Se salió del templo. Y fué—invitado—a la Casa del Pueblo. Cuando estaba en auge justamente el socialismo alemán. No invocó a Marx. Terminó invocando a Lasalle. Se suicidó ante la masa.

Acudió a una reunión de partido, de un partido republicano. Y dió una conferencia pública, en un teatro, anunciando—ya—una política nacional. Sin efecto.

Sin masa, sin partido, sin iglesia.

Se hizo escritor político incompatible con el régimen y amigo de aristócratas, hombre de mundo.

Empezó a surgir en el hombre más anunciado, el hombre que no había anunciado nadie. Todo un sistema de vida, un intento de hombre íntegro. No sólo en la inteligencia, viva, alerta, en las últimas fronteras de la cultura, donde hay que emplear armas de todas las ciencias; ni en esa otra forma de la inteligencia, en la sensibilidad, la rosa de los vientos y de las artes, sino en la vida misma, en el hecho de la vida, en los hechos de la vida de un madrileño del año tantos.

De su rincón, de un hombre gatuno de rincón salía un hombre de renacimiento. Por artes de magia. Porque no era cierto triunfo de los bienes materiales sobre el espíritu; es decir, aceptando este lenguaje de iglesia, el triunfo de lo bajo sobre lo superior, sino, al contrario. Un triunfo del espíritu, de superarse una materialidad física sobrecargada de preocupación y que se escapaba, como por heridas abiertas, por los nervios.

Era el escape del suicidio intelectual por lo jocundo de la vida. Ortega no ha podido ser el pensador que se lleva tranquilamente todas las mañanas a la sien la pistola de las ideas con el gatillo en el seguro. En esto es hermano de sus contrarios, de los místicos españoles, de Unamuno; es un español de los inquietos. Y así como Unamuno y los místicos cuya solución del suicidio intelectual es Dios, reciben a Dios como una bala en el pecho, Ortega, hombre de renacimiento—después

del romanticismo—, saca del mundo una saeta en el costado.

Y otras muchas saetas, que no son de amor, sino de palo, los palos de la incomprensión, el desafecto, ni siquiera el odio, la acritud. Porque sus vidas, las vidas de José Ortega y Gasset, se iban frustrando. Las iba frustrando él mismo con impertinencia. Lo que no se perdona, lo que no se espera. O visto, al revés, como se suele ver: no era lo que se esperaba de él.

—No se contenta con ser filósofo—pensaban los profesores.

—¡No quiere ser ministro!—exclamaban los ministros.

—No acaba de ser literato—criticaban los literatos.

—Ya decía yo que no era de los nuestros—confesó recientemente un aristócrata.

Y los republicanos, los que ahora se tienen que llamar a sí mismos todos los días republicanos, gritan que no sabe ser republicano. Sin añadir: *como nosotros*. Sin llegar a esta verdad, por modestia.

Cual su vida de santón, José Ortega y Gasset ha frustrado su vida de personaje, su vida de revolucionario y todas sus otras vidas aparentes. Y una íntima.

* * *

Se ha negado a falsificar su vida. Su lema, más vivo cuanta más vida frustrada, es riguroso y podría escribirse así: *Leal con el destino*.

¿Qué le tiene reservado el destino a un hombre tan henchido de sugestiones?—CORPUS BARGA

POR EL ESTILO

(The Revolt of the Masses)

Allen and Unwin

1932

Al tiempo que se publicaba en España el tomo de *Obras de José Ortega y Gasset,* han aparecido fuera versiones de varios de los libros de este autor en alemán, en inglés, en francés, etc. Y si, ahora, quiero detenerme ante la edición inglesa de *La Rebelión de las Masas,* no es tanto por la excepcional resonancia que ha obtenido como por la cuestión que sugiere el criterio en ella adoptado por el traductor. No es descuido, ni incapacidad, este notorio desenfado con que aparece podado el estilo de Ortega. El traductor—anónimo, por cierto—da la razón, en el prólogo del libro, diciendo que ha tratado de simplificar el original redactando *The Revolt of the Masses.* Afirma que *ha reproducido fielmente el pensamiento.* Confía, por lo menos, en haberlo hecho, si bien añade que no se hace ilusiones respecto a haber *represado los variantes matices del estilo.* Y no se tome a humildad. Si lo hace, y no le duele, es porque, según él, el estilo de Ortega corre desde lo que llama el *nuevo culteranismo,* plaga o *maldición de tanto moderno escritor español,* hasta el decir *castizo,* cotidiano, que da su encanto peculiar al español hablado. Dice también que Ortega comparte con Miguel de Unamuno la dirección espiritual de un amplio sector de la moderna España; y aquí, sin duda, en este contacto con la juventud de su país, hay que hallar la causa del contagio.

A Ortega se le señalan estos defectos—defectos por exceso—, pero se le disculpan. Ahora bien, diríase que, más allá del Canal, no se le toleran. En efecto, el traductor ha moderado las audacias de estilo y, consecuentemente, alguna que otra de pensamiento—siquiera sea de pensamiento político.

Pero no es esto solo. Lo que hoy nos interesa es subrayar el hecho de que cuantas veces y en cualquier parte se modifique un estilo, se modifica, sin querer, el pensamiento contenido. ¿Cómo puede desconocerse esto por quien escribe en el mismo idioma que un Santayana o un Whitehead? ¿Podría, sin hacerse problema del estilo, verter el contenido de tales sutilezas de pensamiento quien intentara ponerlas en español? Precisamente dispone el inglés de un idioma sobremanera apto y rico al matiz y a la metáfora para que a ningún traductor le sea permitido retroceder ante las dificultades.

El estilo es el hombre, y, por lo tanto, la expresión más fiel de la calidad de su entendimiento. Puede objetarse que en el caso del filósofo sucede algo parecido al del poeta, que la expresión condiciona y transforma, en cierto modo, la idea previa; y que, tratándose del pensador, ésta es la que importa. Mas, según eso, él mismo debió prescindir de la forma. Cuando no lo hizo, es porque su idea última y definitiva era precisamente esta que nos brinda por la expresión condicionada.

Un traductor de Heidegger, A. Bessey, decía, explicando las deficiencias de las páginas por él vertidas con el título *De la Nature et de la Cause,* que una buena parte permanecía intraducida, porque era de contenido exclusivamente poético. Ahora irrumpiría otra cuestión: la de si puede, o no, ser traducida la poesía, y por aquí iríamos muy lejos (afirmando que no es posible, se han hecho no pocas traducciones del *Cimetière Marin).* Sea o no traducible, lo que la poesía no puede, en todo caso, ser es desdeñable. Y a ésta, que se filtra sagaz por entre el pensamiento filosófico, le cabe la misma suerte que a esa fracción residuaria que la ciencia *exacta* desprecia, cuando no sabe bien qué hacer con ella.

Al traductor de *La Rebelión de las Masas* le ha parecido demasiado avanzado el criterio de su autor y poco serio el empleo de la metáfora. Su excesivo celo ha hecho expresarse a Ortega como si fuera un reaccionario. Y sabido es, sin em-

bargo. que tan lejos se halla de los modernismos demagógicos como de la anquilosis tradicionalista. Partió quizás la confusión de tomar por moderno aquello que, en Ortega, es simplemente fe en lo actual; es decir, en lo que se halla actuando en el momento presente. De haber profundizado el traductor en el concepto de la llamada *razón vital,* se hubiera encontrado con que esta ideología pudo ganar altura en Nietzsche, impulso en Bergson, humanidad en Scheler, técnica fenomenológica en Husserl y en Dewey, la facultad de ver las cosas *sub specie generationis.* Pero, a la vez, hubiera evidenciado hasta qué punto el pensamiento de Ortega es, más que moderno, eminentemente actual, como quiere que sea su inspiración misma. No en vano el *ser* de Ortega es contemporáneo, no sólo del *ser* de Heidegger, sino del de Alexander, que gana conciencia en la acción, dentro de un estado de coexistencias y copresencias, y su *razón* de la razón de Whitehead, órgano actual de un organismo viviente. Filosofía toda ella, que si es muy moderna será porque es también muy antigua, ya que no puede dejar de serlo la que engendra el hombre cuando se valora a sí mismo como formando parte de este mundo en que *vivimos, nos movemos y somos.*

Por no haberse hecho, acaso, estas reflexiones, no ha visto inconveniente el traductor en decir, por ejemplo, al referirse a la *vida,* que es *causa de que el árbol florezca y brille la estrella,* allí donde Ortega ha escrito que *pone flor en el árbol y hace temblar a la estrella.* Este ejemplo, tomado al azar, bastaría para hacer ver cómo la simplificación del estilo desfigura la idea. Pero no se conforma con modificar el estilo, este anónimo traductor; suprime pasajes enteros cuando se le antojan de una tendenciosa significación política: de este modo ha escamoteado el pasaje completo en que el pueblo de Nija tira, alegre, la casa por la ventana con motivo de la proclamación de un rey de España. Más ¿cómo hemos de censurar a un traductor que—puesto, a su vez, en trance de censura—ha llegado

hasta a suprimir su propio nombre? Sea como quiera, el traductor no debe nunca escatimar solvencia por muchas que sean las dificultades; hay derechos de autor cuya vulneración —anónima o nominal— implica contrafuero.

Y uno de estos es la decisiva colaboración de la forma en la idea previa. Más aún, esta mutua dependencia se retrotrae, dentro del estilo, al vocablo mismo. El pensador no puede, en rigor, llamar a las cosas por su nombre. Como el dibujante afila sus lápices y el pianista atempera su clave, él también necesita sopesar la palabra antes de lanzarla con un contenido ideológico. Precisa apreciar el valor y fijar el exacto significado de cada palabra, acordándola con el concepto previo. Y así, al tiempo que especula con las ideas y las voces, va formando su propio vocabulario, donde cada palabra tendrá el sentido riguroso que le ha sido asignado. Podríamos decir, en suma, que lo que hace el pensador es llamar a los nombres por sus cosas. Y, a una especulación sutil, arriscada y exacta ¿cómo no ha de corresponder un estilo igualmente matizado y preciso, si es que, en efecto, acierta cabalmente a expresarla?—ANTONIO MARICHALAR

S. AGUIRRE, IMPRESOR. — TELÉFONO 30.366. — MADRID